هذا كتاب حاشية محمود حسن على منلا جلال

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا الحمد استعمل كلمة يا الموضوعة لنداء البعيد مع انه سبحانه وتعالى اقرب الينا من حبل الوريد هضما لنفسه واستبعادا عن مضان الزلفى لا ابهام ان كتابه بترك الحمد اجزم لانا نقول حقيقة الحمد[5] اظهار الصفات الكمالية[ع] لا خصوص الحمدلة وما يشتق منها كما صرح به السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع فقد اتى بذلك الاظهار بوصفه تعالى بالموفقية بل بالرحمن الرحيم فليس الكلام خاليا عن الحمد حتى يكون الكتاب بتركه اجزم على انه لا يلزم من الترك كون الكتاب التارك له اجزم كما صرح به العارف الجامي **قوله** وعصمنا اه فان قلت الشارح مقلد للاشعري في المسائل الاعتقادية فكيف ادعى العصمة عن التقليد قلت المجتهد قسمان مجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة ومجتهد في المذهب كالرافعي والنووي وبان ذلك ان كل منهما مقلد فهنا قد ادعى العصمة عن التقليد في المذهب وذلك لا ينافي التقليد لمجتهد بالمذهب كالرافعي فانه مجتهد في مذهب الشافعي ومقلد بالمذهب له او نقول انه مجتهد بالمذهب بمعنى انه اجتهد فوافق اجتهاده اجتهاد الاشعري فيحمل على ما قيل في شان الغزالي **قوله** في الاصول والفروع الكلامية فان قلت علم الكلام يسمونه علم الاصول وهو يقابل علم الفروع فما الفروع كيف تكون كلامية قلت الكلام بعضها اصول كمباحث الذات والصفات وبعضها فروع كمباحث الامامة كما صرح به السيد الشريف في شرح المواقف فهذا هو المراد بالفروع الكلامية ويحتمل ان تكون الكلامية صفة الاصول وفصل بينه وبين موصوفه رعاية للسجع والمراد بالفروع الفقهية لكنه بعيد عن المقام وايضا يلزم دعوى الاجتهاد في الفروع وهو بعيد **قوله** وعلى آله اعاد كلمة على ردا على

الشيعة

على الشيعة فانهم لا يجوزون الفصل بين النبي وآله بكلمة على هكذا قال الشارح في الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد وقال فيها ويتقلون في ذلك حديثا موضوعا وهو من فصل بيني وبين آلي[ع] لم ينل شفاعتي **قوله** المبشرين فان قلت وصف الصحابة بالمبشرين يحرم اكثرهم من الصلوة قلت انما يلزم ذلك لو كان الوصف مخصصا واما لو كان مادحا فلا او يراد بتبشيرهم تبشيرهم ولو في مضان متفرقة وليس المراد بتبشيرهم ما هو المشهور حتى يلزم كون العشرة مبشرة لا غير وكون العشرة مبشرة لذكرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصصا اساميهم ويحتمل ان يكون من قبيل قولهم قتلوا بنو فلان والقاتل واحد منهم ويحتمل ان يكون على صيغة اسم الفاعل فحينئذ لا يرد شيء فانهم رضي الله عنهم مبشرين للمؤمنين الذين يعملون الصالحات فان النبي صلعم كان بشيرا ونذيرا وهم بعده ايضا كذلك ويحتمل ان يكون صفة الاصحاب فقط او كليهما ويحتمل التثنية والجمع وصيغة الفاعل والمفعول تامل وتدبر **قوله** فيقول الفقير لا يخفى ما فيه من الاستعطاف كقوله الهي عبدك العاصي اتاك الحي وفيه التفات على مذهب السكاكي دون الجمهور ولا يخفى ما في الجمع بين الفقير والغني من الطباق من القسم الذي بين الاسمين فان الطباق قد يكون بين الفعلين كقوله تعالى يحيي ويميت وقد يكون بين الحرفين كقوله تع لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقد يكون بين الاسمين كقوله تع وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وما نحن فيه من القسم الثالث **قوله** ولم اطلع التفات على المذهبين اي على مذهب الجمهور والسكاكي **قوله** وهو انسان الحي لا يخفى ما فيه من الاستخدام لان المراد بالشيء يكون منه هو الفرد الكامل

[5] وحاصله ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفات الكمالية عند المحققين وذلك قد يكون بالفعل المخصوص وقد يكون بالقول اعم من ان يكون ذلك القول هو لفظ الحمد او غيره شاه حسين

[ع] اي عند بعض المحققين من الصوفية فان من رأيهم ان يطلق المعنى المقصود من الشيء حقيقة للمبالغة في مدخلية اظهار الصفات الكمالية في حقيقة الحمد والا فالاظهار المذكور ليس حمدا لا عرفا ولا لغة بل هو لازم له شاه حسين الواقعة على قره حاشية

محرر

[ع] اي ولم يرد رواية فقد صح ودعا بما قتل في صحة الرواية عليه وآله ومنهم من متن ... على السيد وعلى آله وبين آلي ... على فصل بيني وبين آلي لم ينل شفاعتي ... عبارة وفصل ... من كان على ما في حاشية القديم حاشية

المعهود على ما فيصر في الشارح وبالظهر الجنس اذ التوريع لا للفرد
وقيل ولو قال رجل لكان اولى لان الانسان يشمل النساء مع
ان النبي لا يكون منهن لان الانوثة تنافي الاشتهار في الدعوة
لان النساء امرن بالقرار في البيوت والنبوة تقتضي الاشتهار
بالدعوة اقول الانسان بمنزلة الجنس وقوله بعثه بمنزلة الفصل فلا
باس بشمول الانسان لهن لانهن يخرجن عن التعريف بالفصل
ولولا الاعتماد على الفصل لم يكن ايراد الرجل ايضا اولى اذ الرجل
يشمل العوام مع ان النبي صلعم كما لا يكون من النساء لا يكون
من العوام فكما لك ان تقول قيد بعثه يخرج العوام قلنا ان
نقول هذا القيد بعينه يخرج النساء على ان الرجل يشمل الجني كما
وقع في الاية وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن
مع ان النبي عم كما لا يكون من النساء لا يكون من الجن فكلاهما
متساوي الاقدام والقول بان وجه الاولوية ان الرجل جنس
قريب غير موهم اذ هو في مرتبة الانسان من البعد فانه يشمل
الجن والانسان لا يشمله والانسان يشمل النساء والرجل
لا يشمل الا ان يقال ان اطلاق الرجل على الجني لغوي لا شرعي
فليتم الكلام هذا الذي ذكرنا من عدم كون النبي جنيا هو المذهب
المنصور وعليه الجمهور وذهب البعض الى ان الله قد بعث
الى الجن ايضا رسلا منهم حتى قال ان من الجن رسولا يقال له
يوسف متمسكا بقوله يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل
منكم ثم ما قيل من ان توضيح هذا الكلام ظاهر من اتفاقهم
على ان نبينا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الثقلين واشتهر
ان رسالة الثقلين من خواصه ولذا قال الشارح بعثه الى الخلق

قد يبقى ظاهر كما لا يخفى على الناظر اذ ذلك اشتهار لا ينافي ان يكون نبينا
من الجن مبعوثا اليهم فقط فيكون انبياء الانس سوى نبينا مبعوثين
الى الانس فقط وانبياء الجن الى الجن فقط ونبينا الى الثقلين
فثبت كون رسالة الثقلين من خواصه نعم لو كان ذلك الجني مبعوثا الى
الانس ايضا كان منافيا لما اشتهر ولكن ليس كذلك وهذا غير خفي على
غبي قصده عن ذكي فالوجه الوجيه في الجواب عن تمسك ذلك البعض
ما قال بعضهم من ان الحكم على المجموع من حيث هو لا ينافي التخصيص بواحد
كما في قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان مع انهما يخرجان من الملح
دون العذب وفي قوله وجعل القمر فيهن نورا مع انه في السماء الدنيا
قوله الى الخلق قيل ولو بدل لفظ الخلق بالثقلين لكان اولى اقول ان
نبينا عليه وسلم مبعوث الى الملائكة على ما صرح به الشيخ ابن الحجر في
الارشاد فلعله لذلك لم يبدل به وكانه اراد بالملائكة الملائكة
السفلية قوله لتبليغه اه قيل الظاهر ان قوله اليه متعلق باوحياه
والضمير راجع الى الانسان فلا يشمل التعريف من يدعو الى تقرير
شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى
عليهما السلام اقول يمكن ان يكون اليه متعلقا بالتبليغ والضمير
راجع الى الخلق فليندفع ذلك الاعتراض كما لا يخفى على المتامل
الصادق والمتفطن الحاذق ولا يذهب عليك انه لم يقل لتبليغ الاحكام
كما هو المشهور ليشمل القصص والمثال وكان من اخذ الاحكام في
التعريف لاحظ ان المقصود بالذات من البعثة الاحكام قوله الا
ان يتكلف على قياس ما اشار اليه الشارح في حاشية التهذيب
في تعريف المعرف بما يقال عليه لافادة تصوره وعلى قياس ما قيل
في معالجة الطبيب نفسه اي يكتفي بالمغايرة الاعتبارية ويقال

وتبادر ذلك مبعوث باعتبار التجرد ومبعوث اليه باعتبار التعلق ويحتمل ان
يكون التكلف هو حمل التعريف على الاغلبية او كون الفرد ملحقا بالعدم **قوله**
والرسول قد يشمل الخ اى منهما باسلوب واحد اى بكلمة قد الداخلة
على المضارع ويفهم منه كونهما متساويين بل ترجيح الاول من التعريم
مع ان الثاني هو المشهور ومختار الجمهور ويؤيده قول النبي صلى الله عليه
وسلم حين سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا قيل كم الرسول منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر ويؤيده ايضا
قوله وما ارسلناك من قبلك من رسول ولا نبي قيل في وجه التأييد
ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل بالمباينة فاما ان يكون الرسول
اعم من النبي او بالعكس والاول منتف والثاني يحتاج الى ذكر النبي لان نفي
العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المط وفيه فانه لا ينفي
بين العموم والخصوص من وجه لان نفي كل واحد من الاعم والاخص من
وجه لا يستلزم نفي الاخر الا ان يقال عدم القائلية بالفصل ينفي
ينفيه او يحمل قول القائل ولا قائل بالمباينة على الاعم بالمباينة الكلية
والجزئية **قوله** صاحب كتاب او شريعة كانه اراد بالشريعة الشريعة
المجددة وربما يقتصر على الكتاب فيرد عليه الاعتراض المشهور من
ان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة ويحتاج الى
الجواب المشهور من الاكتفاء بالكون معه ولا يشترط النزول
عليه او القول بتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وكان الشارح
المحقق لدفع هذا الاعتراض ردد بين الكتاب والشريعة وان
لم يتنبه له بعض فضلاء زماننا واورد عليه ذلك الاعتراض بعينه
وانت تعلم انه غير موجه في هذا المقام **قوله** فيكون اخص من النبي
قيل الرسول قد يطلق على الملك فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه

عن ... او يحمل قوله ولا قائل بالمباينة الجزئية ... واقتصر (؟) ... على الكتاب ...
[illegible]

من الوفاء (؟)

بحث (؟)

بحث فانه ذكر الاطلاق لغوى لا شرعى وما وقع في القرآن من قوله
تعالى رسلا من الملائكة فحقيقة لغوية ولو سلم انها حقيقة شرعية
فلا نم ان النبي ايضا لا يطلق على الملك والمقصود بالبيان هو النبي
الذى من الانسان فلذا خصه بالتعريف وهذا السوال لو ورد
لورد على تقدير الترادف ايضا بان يقال الرسول عام لا مرادف
لانه يطلق على الملك ايضا والجواب الجواب **قوله** بمعنى المخبر فيكون
فعيل بمعنى فاعل اي مخبر الناس او بمعنى مفعول اى المخبر من
الله تعالى **قوله** او بمعنى الارتفاع ظاهر العبارة مشعر بان
النباء بمعنى الارتفاع مع ان ائمة اللغة صرحوا بان ما هو بمعنى
الارتفاع هو النبوة وصرح المحقق الشريف في شرح المواقف
ايضا بذلك بل صرح به كثير من المحققين فلعل الشارح اطلع
على ما ذكره من ماخذ آخر وهو من باب حذف المضاف ويكون
معنى الكلام واشتقاقه من النباء او النبوة وقوله بمعنى الخبر
ناظر الى الاول او بمعنى الارتفاع ناظر الى الثاني ويحتمل ان يكون
ذكر اكتفاء من الشارح بمشاكلة النباء لنباء منقولا من النبوة
بدون ملاحظة الالف واللام وبارتكاب تكلف في قوله او بمعنى
الارتفاع فتامل جدا **قوله** وانت تعلم بعده جدا الخ قيل لو حمل
على امة الدعوة وعد الكفر كله ملة واحدة لتساوى اقدامهم
في الوصول وباقي الملل يكون من الكفار وانت خبير بان جعل الكلام
ملة واحدة لا يفيد في دفع النقض المذكور اذ فرق الكفر فقط
اكثر من هذا العدد **قوله** لجواز كون الاصول الخ لا يقال هذا الجواب
لا يطابق السوال فان دعوى السائل ان عدد الاصول باجمعها
لم يبلغ ذكر فضلاء المتقدمين بهم لانا نقول هذا جواب

باختيار الشق الاول ومنع اقلية الاصول على سبيل المبالغة ويقال
الاصول المعتد بها بلغوا بهذا العدد وفضلاء جميع الاصول فانها
اكثر وتحمل الجواب باختيار الشق الثاني ويجوز كون الفروع التي
هي بل هو اطبق بظاهر السؤال وتحمل الجواب عن ح الشقين ويقال
حسب ان الاصول اقل وما يشمل الفروع اكثر لكن يجوز ان يكون
المعتدون بهم منهما بهذا العدد **قوله** ان اريد الخلود اي حاصله
انه ان اريد الخلود فلا معنى لكون كلها في النار وان اريد الدخول
فهو مشترك فلا معنى للاستثناء وحاصل الجواب المشار اليه بقوله
من حيث الاعتقاد اختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك اذ دخولهم
من حيث الاعتقاد ودخول الفرقة الناجية من جهة العمل نعم الاشتراك
في مطلق الدخول مسلم وقوله والقول انه ايضا اشارة الى جواب
باختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك اي يدخلون الفرق الاخر بخلاف
الناجية فان معصيتهم مطلقا مغفورة فلا يدخلون **قوله** ولا يبعد
انه ايضا جواب باختيار الشق الثاني ومنع الاشتراك وحاصله ان
الفرقة الناجية وان كانت مشتركة في الدخول الا ان مكثهم في النار
لما كان قليلا عد معدوما اقول ولا يبعد ايضا ان يكون المراد استقلال
الداخلين اي ان داخل الفرقة الناجية قليلون بالنسبة الى داخلي كل
فرقة ويحتمل ان هذا اختيار للشق الاول بحمل الخلود على المكث الطويل
يعني ان ما سوى الفرقة الناجية يخلدون في النار بمعنى المكث الطويل
والفرقة الناجية قليلة المكث بالنسبة اليهم الا انه لا يلائم غرض المعترض
فانه حمل الخلود على المكث الدائم دون الطويل بقرينة قوله وهو خلاف
الاجماع فالمكث الطويل انما هو داخل في الشق الثاني اي في شق الدخول
لا الخلود **قوله** من راى النبي عم انه لو قال ادركه النبي عم لكان اولى

يشمل

يشمل ابن ام مكتوم فانه كان اعمى قال الشيخ بن الحجر من لقي النبي عم وهو
اولى فانه يشمل الاعمى بلا تكلف قيل يدخل في هذا التعريف من راى النبي عم
مؤمنا ثم ارتد مع انه ليس صحابيا بالاتفاق فينبغي ان يزيد فيه مات
على الايمان واقول لا حاجة الى الزيادة فانا نحمل الحال وهو مؤمنا
دائمة لا منتقلة فلا نقض **قوله** طال صحبته او لا صدقه بان لا يكون له
صحبة اصلا او كان له صحبة ولكن غير طويلة على ما هو فهم من قاعدة
صدق السالبة واما على قاعدة الشيخ عبد القاهر فيقتضي ان يكون له
صحبة ولكن غير طويلة لان النفي عنده راجع الى القيد والظاهر هنا
اعمال القاعدة المنطقية لان الصحبة ليست لازمة فانهم عدوا محمد
بن ابي بكر من الصحابة وولد قبل وفاته عليه السلام بثلثة اشهر و
ايام مع القطع بانتفاء صحبته ولهذا قال او قبله ومن ههنا علم انه
لا يجب ان يكون مميزا ومما ينبغي ان اشار اليه في هذا المقام ان الجمهور
على ان الصحابي من لقي النبي عم بعد النبوة في حال حياته مسلما ومات
على ذلك وبعض المحدثين على ان من راى النبي عم قبل النبوة ومات
قبلها على الاسلام فهو صحابي فعلى الاول اراد بالنبي النبي مع
وصف النبوة وعلى الثاني ذات النبي صلعم لا مع وصف النبوة
قوله وهم الاشاعرة الاولى ان يقال وهم اهل السنة والجماعة حتى
يشمل الماتريدية اصحاب الشيخ ابي منصور الماتريدي ويمكن ان
يقال اراد بالاشاعرة مطلقا اهل السنة والجماعة الا ان قوله
والتابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري يابى عنه الا ان يقال
لما لم يكن بينهما مخالفة كثيرة فكانهم تابعون له **قوله** وكل فرقة تزعم
انها الناجية قيل سوى الفرقة الناجية لا يلائم قوله تزعم اقول لا
حاجة الى ذلك فان الزعم ليس نصا في الباطل بل اكثر استعماله انما

بمعنى الباطل وقد يستعمل في الحق قال مولانا حسن چلبي في حاشية المطول
الزعم بالحركات الثلث في الفاء يجيء بمعنى القول ويستعمل في الحق و
الباطل بل استعماله في الثاني اكثر وقد يجيء بمعنى الظن قوله فانهم يتمسكون
في عقائدهم اه يجوز ان يتمسك غيرهم ايضا بالاحاديث الصحيحة فلا يتم
التقريب الا ان يقال تقديم المسند اليه على المسند الفعلي يفيد الحصر فيكون
معناه انهم يتمسكون دون غيرهم فيتم التقريب قوله والاسناد الممكنات
قيل فيه بحث اذ يوافقهم الجبرية فلا يلايم قوله ولا يوافقهم فيها غيرهم فان
المدعى انها من المسائل التي لا يوافقهم فيها غيرهم اقول كانه اراد بالاسناد
على الوجه المخصوص اي الاسناد مع ما في بعضها من الاختيار والكسب و
لا يخفى ان الاسناد هم غير هذا فهم وان وافقوا في اصل الاسناد الا
انهم خالفوا في كيفية الاسناد والكلام في الاسناد المخصوص ومن البين
ان غير الاشاعرة لا يوافقون فيه كما ان المجسمة يوافقون في اصل الرؤية
ولكن لا يوافقون الرؤية المخصوصة وهي الرؤية مع كونه غير جسم وتنزهه
عن المكان والجهة وقيد بقوله مع كونه غير جسم لاخراج المجسمة وليطابق
قوله ولا يوافقهم غيرهم قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح
يعني انه ههنا بمعنى اللغوي لا الاصطلاحي فانه لا يستقيم ههنا اقول
يمكن ان يجعل بمعناه المصطلح بجعل الاجماع اجماع السلف قبل ظهور
المخالفين على قياس ما قيل في صفة الكلام او يجعل الكلام مبنيا على مذهب
من لا يجعل المجتهد المبتدع معتبرا في الاجماع فان فيه خلافا فبعضهم اعتبر
المجتهد المبتدع وبعضهم لم يعتبره في الاجماع فيمكن ان يبنى الكلام على مذهب
من لا يعتبر المجتهد المبتدع في الاجماع ويجعل الاجماع بمعناه المصطلح و
من البين ان ما سوى الفرقة الناجية من اهل البدع والاهواء وح
لا حاجة الى ان يرتكب ان الاجماع قد ثبت قبل ظهور المخالفين من الصحابة

ومن نفسي

وفي بعض النسخ الصحة والحسن والضعف ولا يخفى ما فيهم من المسامحة
فانها اوصاف الاقسام لا انفسها فهو من قبيل وضع قيد القسم موضع
القسم قوله ما سوى ذاته وصفاته قيل قوله وصفاته مستدرك فانها
خرجت بقوله سوى ذاته فانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها
اقول كانه اراد بالغير معناه اللغوي او العرفي لا على ما هو مصطلح
الاشعري بقرينة ان هذا التعريف لا يختص بالاشاعرة قوله فان
ارسطاطاليس لا يتوهم ان لا تقريب بين المدعى والدليل اذ الدليل
اخص والمدعى اعم لانه اراد بالفلاسفة جمهور الفلاسفة او الفلاسفة
المشائيين فالتقريب تام قوله الى قدم العقول والنفوس الفلكية قيل الظ
انه اراد بالعقول النفوس المجردة وبالنفوس النفوس المنطبعة
التي نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا فلا يرد ما قيل انه لم يذكر المخيلة
مع كونها قديمة ويحتمل ان يكون النفوس تفسير العقول ولكن في يرد
كذا اقول هذا الكلام مما لا يعلم علية اثر الضعف فان المفهوم منه
انه لم يفرق بين العقول المجردة والنفوس الفلكية الناطقة المجردة
بل الظ انه اراد بالعقول العقول العشرة المسماة في لسان اهل
الشرع بجبرائيل وبالنفوس الفلكية اعم من المجردة والمنطبعة والعقول
العشرة غير النفوس الفلكية المجردة فان للفلك نفسين مجردة ومنطبعة
وهما غير العقول العشرة فلا وجه لكلامه لما عرفت كلام القيل ولا لما قيل فانه
لا يلزم حصر القدماء بل اورد بعضها على انه لو اراد بالعقول النفوس
المجردة يلزم عليه اهمال حال العقول فلا يدفع كلام القائل فانه
يقول في لم يذكر العقول العشرة والنفوس الفلكية المجردة الا انه قصر
النفوس على المجردة فلذا حكم بعدم ذكر المنطبعة والقصر تقصير فلا تكن
من القاصرين وما ذكره من كون النفوس تفسير العقول فلا يرد عليه

اي بمراد المعلق الحصر كما تطلع منه في سياق قوله او قوله واو نحو على ما

كما يرد عليه ما اورده كما اعترف به القائل من اجمال حال المنطبقة اجمال
حال العقول العشرة فافهم قوله واوضاعها قيل ان اراد ان كل واحد من
الاوضاع قديم فذلك ليس كذلك وان اراد ان المطلق كذلك فكذا
الحركة فينبغي ان يتعرض لها الشارح قلت ليس المقصود الحصر قيل اعلم ان
هيولى العناصر واحد فصيغة الجمع غير مناسبة اقول يمكن ان
ايرادها بالنظر الى كل واحد من العناصر فانهم يقولون هيولى
الماء وهيولى النار وهيولى الهواء وغير ذلك فكانه تعدد
باعتبار المضاف اليه او رعاية لصنعة المشاكلة من الصنائع البديعية
فان هيولى كل فلك فلك تخالف لهيولى فلك آخر فايراد الجمع
فيها مناسب فاورد الجمع في العناصر ايضا كلها ذكر الجمع قوله لا
اشخاصها قيل لا معنى لقدم الكلي مع حدوث كل فرد واجاب بما
حاصله ان المراد من القدم النوعي ان لا يزول النوع في ضمن فرد ما
الى ما لا نهاية قلت هذا السؤال مع الجواب مما ذكره الشارح في الوجه
الرابع وكذا مما ذكره الشارح في ذيل البحث الرابع من قوله وقدح
بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة والعجب ممن قال هذا لا يخلو عن
ضعف ولعمري انه لم يتفطن لما ذكره هناك فان من له ادنى عقل يعرف
ان ما ذكره الشارح هناك هو احق حقيق بالقبول قوله ونقل ان الغرض
من هذا الكلام اثبات المخالفة بين ما ذكر ارسطو وبين ما نقل عن
افلاطون ومراد القائل دفع المخالفة بينهما والمراد من قوله وقد رايت
ان اثبات المخالفة بينهما والنفوس الفلكية اراد به ما هو اعم من النفوس
الفلكية المجردة والمنطبعة والقصر على البعض كما وقع عن بعض القاصرين
تقصير فلا يمكن من القاصرين واعلم ان هيولى الافلاك والصور الجسمية
والنوعية الفلكية والنفوس واشكالها واضوائها كلها قديمة بالشخص

واما حركات الافلاك واوضاعها فانها قديمة بالنوع لا بالشخص كما
وقع في بعض نسخ الشرح من واضوائها او هي كما في بعضها من واوضاعها
فانها حينئذ يكون الكلام على وتيرة واحدة فان المذكورات سابقا كلها
قديمة بالشخص فلا يلزم ان يذكر ما هو قديم بالنوع بل يؤدي ذكره الى
الغلط والخبط قوله فان صور صورهيات انواعها لا يجب ان يكون قديمة
حتى جوز واحدوث نوع النار مثلا قال الشريف قدس سره في
شرح المواقف القوم جوزوا حدوث ثلثة منها ويكفي قدم واحد
منها ويكون الباقي بطريق الكون والفساد وهذا حاصل كلامه
قوله والظاهر كلامهم انما حكم بان الظاهر من كلامهم ذلك لانهم قالوا
المركبات التامة وهي المواليد الثلثة قديمة بالنوع وحكموا بوجوب
بقاء العناصر الاربعة في امزجة المواليد الثلثة فلزمهم القول
بالقدم النوعي قوله مخالف لما اشتهر اه اقول يمكن التوفيق بان
المراد بقوله ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم اي قدم
العالم باكثر الاجزاء او قدم الماديات الا رجل واحد فانه لا الاجزاء
او لا يقول بقدم الماديات ذهب الى انه يقول بقدم بعض الاجزاء غير
الاكثر او بقدم بعض المجردات والحاصل ان ما ذهب الفلاسفة
على قدم غير ما قاله افلاطون بقدمه فان ما قال افلاطون
بقدمهم لا يقولون بقدمه اما النفوس فانهم وان كانوا يثبتونها
لكن لم يقولوا بقدمها واما البعد المجرد فهو البعد لا افلاطون و
لا يقول غيره فلا مخالفة فان المنقول عنهم الحدوث انما هو
الحدوث الاكثر والمشتهر عنه هو قدم بعض المجردات فلا مخالفة
بين ما اشتهر عن افلاطون وبين ما نقل عنه قوله جميع ما لا
بد منه الاولى ان يقال تمام ما لا بد منه فان الجميع يشعر بالتركيب

حالفهم في ذلك ولا يقول بان العالم قديم بالاكثر
صح

العلة التامة مع انهم صرحوا ببساطة العلة التامة الا ان يقال الشارح
مال الى ان ذلك الامر لانه على ما اشار اليه انما يقول وبينا انه لانهم
استدلالهم كيف والتقدم الذاتي اه قوله فيلزم وجود الممكن بدون
تمام علته وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح فافهم قوله فينقل الكلام
اليه ونقول ان لم تحتج هذا الحادث الى تاثير لزم استغناء الحادث
عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة لاستلزامه انسداد باب اثبات
الصانع وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيل
حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث
بالضرورة وننقل الكلام اليه ويلزم الدور او التسلسل او الانتهاء
الى القديم وهو المطلوب وانما اقتصر على ذكر التسلسل اما لان الدور يستلزم
التسلسل فاكتفى بذكر اللازم الاعم على ما صرح به السيد الشريف قدس
سره في حاشيته على شرح المطالع او لان ذكر التسلسل تذكر الدور
فاكتفى بالتذكر عن الذكر قوله وانت خبير حاصله تسليم الملازمة
ومنع بطلان التالي فان دليلهم قياس استثنائي فمعنى قولهم
حتى يلزم التسلسل انه يلزم التسلسل والتالي باطل فنقول لزوم التسلسل مسلم
لكن بطلانه ممنوع عند الحكيم فان التسلسل عندهم انما يبطل ولكن بشرطين
احدهما الترتب وثانيهما الاجتماع في هذه المادة الشرط الاول
متحقق دون الثاني فنقول لم يلزم التسلسل المستحيل بل المقيد لا المقيد
فانه يلزم التسلسل لكنه ليس بمستحيل وقوله عندهم اي عند الحكماء وقيد
بهم لان التسلسل عند المتكلمين باطل مطلقا سواء كان في الامور المجتمعة
او المتعاقبة وسواء كان في الامور المترتبة او غيرها فهم لا
يشترطون شيئا من الشرطين المذكورين لابطال التسلسل بل مطلق
التسلسل عندهم باطل ويمكن الجواب عن هذا بجعل الحجة عن جانب

الحكم الزاما للمتكلمين القائلين ببطلان التسلسل والحجج الالزامية شائعة في الكتب
والقول بعدم افادتها نقول قوله ادلة جنس هذه المعدات فيها اعتراض
مشهور لكثير من الافاضل وهو ان هذا المنع غير مضر لما هو صرح به بتسليم المدعى
وهو القدم اقول ان غرض الشارح في هذا الكلام ليس اثبات مذهب المتكلمين
وهو حدوث العالم بجميع اجزائه حتى يكون ادلة الجنس منافيا له فانه
في هذا المقام مانع والمانع لا مذهب له بل غرضه الرد على الفلاسفة
بانكم ادعيتم اكثر اجزاء العالم بعضها بالشخص كالنفوس والعقول
الفلكية وهيولى الافلاك وصورها الجسمية والنوعية وبعض
اعراضها كالاشكال والاضواء وهيولى العناصر وبعضها بالنوع
كصورها الجسمية والنوعية العنصرية وحركات الافلاك واوضاعها
مع انه بهذا الدليل لا يثبت الا جنس القدم فلا يلزم القدم الشخصي
في شيء من اجزاء العالم بل اللازم هو القدم الجنسي وذكر ايضا في بعضها
فحاصل هذا الكلام ان دليلكم لا يثبت مدعاكم بتمامه بل يلزم قدم جنس
المعد لكن ذلك ليس فقط مدعاكم بل يشتمل الى ما ذكرنا مفصلا من مذهبهم
فيما سبق وحصر قوله الادلة جنس هذا المعداة يعني انه انما يلزم ادلة
جنس المعد مع انه بعض مطلوبكم وكذا يؤيد ما ذكرناه قول الشارح فيما
سياتي من قوله فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل
القدم الجنسي يعني ان الشخصي بعض مطلوبكم وذلك غير لازم فلا
يتم مطلوبكم قوله ودعوى ان المعدات الغير المتناهية اه جواب عن
سوال مقدر تقديره انه كيف ينحصر الادلة في ادلة جنس المعد
مع ان هناك قد يعين آخر من الحركة السرمدية والمتحرك بهذه
الحركة وقوله وكذا دعوى ايضا اشارة الى جواب سوال مقدر
وهو اشارة الى مادة ثانية لنقض الحصر وحاصل هذا السوال

الكبكيف تدعي الانحصار في ادلة الخصم مع ان هناك ثلث قدماء احدها
الحركة وثانيها المتحرك وثالثها المادة فاجاب بانه دعوى من غير برهان ولم
ينقل من غير دليل لان عليه دليلا لكنه ليس برهانيا فلا ينبغي ان يلتفت
اليه **قوله** سواء كان جسما او غيره فيه بحث اذ الحركة من خواص الاجسام
ولبعض المجردات او النفوس وكلين في يرد عليه انه لا ينبغي ان يبحث في
العلم الطبيعي عن الحركة لانه لا يكون اعم من موضوع ويكون من الاعراض الغريبة
الا ان يقيد الحركة بقيود تساوي موضوعه فحينئذ يجوز البحث او نقول انه
توسيع للدائرة يعني انه يلزم قدم المتحرك بهذه الحركة جسما او غيره
يعني انه لا يتعلق غرضا بان ذلك المتحرك جسم او غيره بل غرضا بانه
انما هو قوله **قوله** يمكن ما قال كمال باشا الرومي هذا يصلح ان
لا يكون متمسكا للفرقة من فرقة العقلاء اثبات مذهبهم لانه ان اريد
به الجميع فيرد عليه ان الحوادث اليومية ليست قديمة عنده وان اريد
البعض فلا يتعين اقول هذا ليس بشيء لانا نختار الشق الثاني من ترديده
وهو البعض وهو متعين وهو المجردات سابقا وتحرير المدعى قرينة واضحة
عليه مثلا فنقول العقول والنفوس اما ان يكون جميع ما لا بد منه
في وجود هذه وتسوق الدليل في كلها اذ ممكن ما شامل على سبيل
البدل لكل منها فنشرع في كل واحد منها فنقول جميع ما لا بد منه في
ايجاد العقول او جميع ما لا بد منه في ايجاد النفوس الى غير ذلك
وحاصل الاستدلال انه اما ان يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل
فلا يخ اما ان يكون حدوث الممكن من غير حدوث امر قبله فيلزم
وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر
اخر فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل والتاليان باطلان فكذا
المقدم فتعين الشق الاول وهو المط اذ القياس الاستثنائي لا يحتمل

ج: ای من فهم من هذا الدلیل انه یلزم قدم [illegible]

على الصغرى والكبرى لكن ذكر السيد المحققين وسند المدققين في حواشي
شرح القاضي على مختصر منتهى ان فيه ما هو بمنزلة الصغرى وهو الملازمة
وما هو بمنزلة الكبرى وهو بطلان التالي ووضع المقدم وكثيرا ما لا يذكرون
بطلان التالي لظهوره كالكبرى المطوية فههنا لم يتعرض لبطلانه لظهوره
فمن هذا ظهر فساد ما قال كمال باشا الرومي في حاشيته تهافت الفلاسفة
من انه لا يخفى ما في هذا التقرير من الاخلال لحق الاستدلال لان حق الاستدلال
ان يعين احد شقي الترديد بالاثبات والاخر بالابطال فانه لم
يتفطن لمعنى كلامه اذ معناه ما ذكرنا من قولنا والتالي باطلان فكذا
المقدم فتعين الشق الاول وهو المط لكنه لم يفصل لظهوره وكيف لا
يكون كذلك مع انه قياس استثنائي ومن البين ان القياس الاستثنائي
لا يكون الملازمة وحدها مع انه قوله وانت خبير منع لبطلان التالي
ولو لم يكن بطلانه ملحوظا كيف يتعلق به المنع اذ حاصله ان الملازمة
وان كانت صحة ضرورة انه يلزم التسلسل لكن ما هو بمنزلة الكبرى وبطلان
التالي ممنوع اذ لا يلزم التسلسل المحال عندكم توضيحه ان المتكلمين والفلاسفة اتفقا
على ان برهان التطبيق والتضائف والعرشي والدرجي والمسامتة و
الموازاة والسلمي وغيرها ادلة بطلان التسلسل اولا وبالذات ثم
ننتقل منها الى اثبات الواجب لكن الحكماء قد شرطوا لجريان البراهين
شرطين احدهما الاجتماع وثانيهما الترتيب وعلى الشرط الاول اعتمدوا
في قولهم بقدم الحركات وعلى الشرط الثاني في قولهم بقدم النفوس
الانسانية ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره من تلقاء نفسه نقض تفصيلي
اذ حاصله اختيار الشق الثاني من الشق الثاني ومنع بطلان لازمه و
بطلان اللازم مقدمة معينة بمنزلة الكبرى والوجه الاول وكذا
الثاني من الاجوبة المنقولة عن الغير نقض تفصيلي والوجه الثالث نقض
م

اجمالي قوله وبحوه في بعض النسخ بالواو الواصلة وفي بعضها بكلمة او والاصل هو
لايجوز وجوه المحتملة لذكر الكلام والاعذب ان يراد بقوله وبحوه نحو ذلك التشخص
المعروان جنس هذا المعد الذي هو الامر الحادث وجنس ذلك التشخص من المعدوم الاشخاص
الاخر فليس لاجنس واحد فافهم ويحتمل ان يراد بنحوه نحو الجنس اي العرض العام
فافهم وما قيل من ان الملازمة مدللة فلا يجوز منعها الا ان يقال منعها راجع
الى منع دليلها فاسد لان ما قيل النقض الاجمالي للدليل معقول دون المنع
الاجمالي بل لابد من تعيين المقدمة فرجوع منع الملازمة المستدل عليها
الى احدى مقدمات الدليل خارج عن قانون المناظرة لانه حسب ان مراده
من رجوع المنع الى الدليل رجوعها الى مجموع الدليل من حيث هو مجموع كالنقض
الاجمالي فكذا حكم بان النقض الاجمالي للدليل معقول دون المنع الاجمالي
وحكم بانه خارج عن قانون المناظرة وليس معنى رجوع المدعى المستدل عليه
سواء كانت ملازمة او غيرها الى منع الدليل ذلك بل معناه انه راجع الى
مقدمة معينة من مقدمات الدليل كما لا يخفى على من له ادنى خبرة باداب
المناظرة وعلى المتتبع موارد الاستعمال منع المدعى المدلل سواء كان في
العلوم العقلية او النقلية فانه يراد في ملاحظة يرجع في تلك الموارد
الى منع مقدمة معينة فظهر انه ليس بخارج عن قانون المناظرة وقلة
اعمال اداب البحث في العلوم بل لان مقدمات ذلك الدليل بديهية
لا تقبل المنع ومنع احديها مكابرة لان دليل هذه الملازمة من قوله
الامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مما لا يقبل المنع كما لا يخفى
على ذي الراي الصائب والنظر الثاقب قوله وهوان هذا الوهم من
الجواب في الحقيقة مغالطة وحلها ان يقال ان اراد بالمحال في قوله
وجود الممكن في الازل محال المحال الذاتي فيرد على قوله اما الممكن و
جوده فيما لا يزال انقلاب الممتنع الذاتي الى الممكن الذاتي وذلك

بط اتفاقا على انه يرد عليه ماذكره الشي من خلاف المفروض فان الامكان
الذاتي من جميع ما لابد منه في وجود المعلول بل يرد عليه انه يصير خارجا
عما نحن فيه اذ الكلام في الممكن الذاتي لا في الممتنع الذاتي لا يقال انه يصير ممكنا
ذاتيا ولو فيما لا يزال فلا يخرج عما نحن فيه لانا نقول لو كان ممتنعا
ذاتيا كما هو على ما هو المفروض لا يجوز ان يصير ممكنا ذاتيا والا لزم
الانقلاب فيبقى خارجا ولكنا نقول انه ليس فسادا اخر غير لزوم
الانقلاب ويمكن ان يقال انه ينشئ اعتراضا بعينه انه مبني عليه ولا يتم
بدون ملاحظة وما قيل انه لا يصدق عنوان الموضوع وهو
الممكن عليه ليس بشيء اذ العنوان عليه ولو في المستقبل الا انه يمكن ان
يقال لا يصدق عليه العنوان في المستقبل بناء على امتناع الانقلاب
فظهر ان اعتراض القائل وما ذكرنا من قبيل ذلك متفاد بان في المعنى
وليس اعتراضا على حيالها بل فروع امتناع الانقلاب فالحق ان يقال
ان اراد المحال الذاتي فيلزم الانقلاب ويخرج عما نحن فيه ولا يصدق
عنوان الموضوع عليه وان اراد به المحال بالغير فيرد عليه ان
ارتفاع الموانع من جملة ما لابد منه في وجوده كما يرد عليه ما ذكره
الش من امكان المعلول من جملة ما لابد منه في وجوده وكان الش
انما اقتصر على ذلك لانه امر واحد على كلا التقديرين فاكتفى بالشيء الذي
لا قواد منه لانه لو اراد حدوث لزوم الانقلاب مع عدم كان
لقائل ان يقول من جانب المجيب انه اراد بالمحال ما بالغير او انه حمل المحال
على ما بالغير لظهور انه لو كان محالا بالذات لا يتاتى منه ان يقول
واما الممكن وجوده فيما لا يزال بناء على ظهور فساد لزوم الانقلاب
الا انه كان المناسب التعرض لكون ارتفاع الموانع من جملة
ما لابد منه كما ان امكان المعلول من جملة ما لابد منه في وجوده

ماقيل من خلاف المفروض غير لازم ويرد على هذا ايضا قوله وانت خبير ولما كان قوله
القدرة مؤثرة على وفق الارادة غير دافع لجيب الاشكال الذى اورده لانه لم
ان يقول ان القدرة مؤثرة على وفق الارادة لكن قلنا انه يستلزم المحذور
او المط فاللازم عليكم ان تختار احد شقي الترديد في الجواب وتدفع المحذور
اللازم من ذلك الشق الذى اورد عليه قوله فان قيل لابد من اختيار احد شقي
الترديد الذى اوردناه يعني ان اللازم عليكم اما انه هو جزء اختيره وتدفع
محذوره او انه ليس جزء اختيره وتدفع محذوره فلا يندفع بجوابك ذكر الترديد
بل الترديد باق بعد وقلنا ان اردتم اه يعني وتستفسر عن الضمير وقوله فان
قيل من جانب الفلاسفة يعني انه بعد اما ان يستلزم المحذور او المط وحاصل
قوله لانا نقول اه انه لا يلزم المط ولا المحذور فانه قد تعلقت الارادة بوجوده
فيما لايزال يعني انه متم لعلة وجوده فيما لايزال وهذا وان كان غير ظاهر
كلام ولذا اورد عليه قوله فان قيل اه لكنه مراده والا فلا معنى له وحاصل
قوله فان قيل اثبات للمط او المحذور يعني انه لم يندفع بما ذكرت لا اثبات المط
والمحذور فانك ما اخترت احد شقي ذكر الترديد وحاصل قوله قلنا
اه انا اثبات المط او المحذور يعني ان المراد قوله لانا نقول انه ان اردتم
انه متم وان لم نفصل ذكر التفصيل فظهر ان الوجه الثاني انما تم عند قوله قلنا
اه لا يقال لا حاجة الى قوله ولا يلزم ازليته بكليته في الاحتياج الى امر آخر
فان الجواب احد اه الشق الاول من الثاني وليست الازلية محذورا وذكر الشق
بل محذوره هو ما لزم من احتياجه الى امر آخر فكان التعرض له انما وقع تبرعا
لا يقال لا حاجة الى قوله قلنا ان اردتم اه لانا نقول قد اخذ في الترديد احد
الشيئين اما اثبات المط او المحذور فقال في جوابه نستفسر عن الضمير ان
اه ثم انه متم لعلة وجوده في الازل فيختار انه ليس كذلك اى يختار قوله او لا اى
الشق الثاني ولا يلزم ازليته وان اردتم انه متم لعلة وجوده فيما لايزال

اى المحذور عند المجيب الا نفسه المستدل
القدم غير المط لان القدم محذور
المجيب منه

اى ذكر الترديد

فيختار

فيختار انه ليس كذلك ويمنع الملازمة لانه لا يلزم منه احتياجه الى امر آخر قوله
ولا يلزم ازليته لا يقال انه ناظر الى اختيار الشق الاول لانه محذور الشق الاول
ولا كلام فيه لانا نقول قوله قلنا اه بالحقيقة جواب عن الايراد المنفي بقوله
ولا يرد فانه ما لم يأت بقوله قلنا اه لم يندفع ذلك السؤال لان قوله
لانا نقول ليس بدافع لها بحسب الظ وانما قلنا بحسب الظ لانه دافع له في الحقيقة
لان معنى قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا انه متم لعلة
وجوده فيما لايزال يعني انه متم له فيما لايزال وهو الوقت المعين فقوله قلنا تفصيل واظهار لما اراد
بقوله لانا نقول لكن لما لم يكن قوله لانا نقول ظ في اختيار احد شقي الترديد الذى اورده بقوله اما
ان يكون متما اه اورده بقوله اما ان يكون متما اه ودفع محذور ذكر الشق احتاج الى قوله قلنا اه
وخ بهذا ظهر انه لو اقتصر على هذا الجواب بان يقال ولا يرد اه لانا نقول ان اردتم انه
متم لعلة وجوده في الازل لكان الجواب مطابقا للسؤال ودافعا له بحسب الظ ولا احتياج
الى قوله لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة حتى يرد عليه قوله فان قيل اه الا
انه اورد بهذا التفصيل تشحيذ الاذهان والافهم الجواب بقوله قلنا اه بل نقول لو قرر
الوجه الثاني على هذا الطريق بان يقال بعد قوله من الاوقات يعني ان الارادة
متم لعلة وجوده فيما لايزال لا انه متم له في الازل فلا يلزم ازلية الممكن ولا احتياجه
الى امر آخر فلا يرد عليه ان الازلية اه بطريق التفريع لكفى بل كان احسن واخصر بل
يكون فيه ايماء من اول الامر الى اختيار الاول من الثاني من غير محذور وهو ان يكون
بسبب امر آخر فان الوجه الثاني انما تم عند قوله قلنا اه فانه لما حرر الوجه الثاني بالطريق
الذى ذكره لا يكون حاسما لمادة الاشكال فانه يرد عليه ان المتعلق الازلي
اما ان يكون متما لعلة فاحتاج الى قوله لانا نقول وهو ايضا لا يحسم مادة
الاشكال فانه غير مطابق للسؤال لانه ليس اختيار الاحد شقي الترديد فاورد
عليه قوله فان قيل اه فاورد الجواب الحاسم وهو قوله قلنا اه وهذا الجواب الحاسم
بعينه معنى الوجه الثاني وبه تم الوجه الثاني حوالا انه ما اشعر به من اول الامر

ولو اشتربه مزاولها للامر على ما ذكرناه لكان احق واولى حيث يسقط مؤنة الابحاث من البين ولا ينتهي البحث الى هذه المراتب فانه مع الاسولة والاجوبة صعد لحث مراتب احديها الوجه الثاني ثم السؤال الوارد المنفي بقوله ولا يرد انه يمنع الجواب عنه بقوله لانا نقول الرابع السؤال بقوله فان قيل اه الخامس الجواب بقوله قلنا **قوله** كمالان الفاعل المختار بهذا السند لهذا المنع وبهذا السند يفيد شيئا اخر وهو دفع سؤال اورده بعضهم في هذا المقام من ان جميع الاوقات متساوية فلم لم يوجد في الاول بذكر التعلق الاتي فاجاب بانه فاعل مختار فلا يتوجه المتساوي لانه كفى بالارادة ومن ههنا ظهر ان هذا الجواب تحقيقي فان الحكم لا يثبت الاختيار وظهر ايضا انه اراد بالارادة ما هو مصطلح المتكلم من صحة الفعل وتركه لا ما هو مصطلح الحكماء من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولكن مقدم الشرطية الاولى واجب التحقق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع التحقق **قوله** والحاصل ان المعلول اه يعني ان مدار الامر هو ارادة الفاعل المختار فلو تعلقت الارادة بكونه قديما لم يتصور الكونه قديما ولو تعلقت بكونه حادثا لم يتصور الا كونه حادثا **قوله** سواء كان متقارنا بالوجود اي وجود الفاعل فيكون قديما **قوله** او متاخرا عنه اي عن وجود الفاعل تاخرا زمانيا فيكون حادثا **قوله** وقد يقال ان الازل فوق الزمان هذا ايضا محل دقة واقول الظاهر انه توضيح للمنع السابق يعني انه يبقى كيف ان الارادة كيف تعلقت بوجوده فيما لا يزال لا بوجوده في الازل يعني قوله وقد يقال في توضيح ذكر المنع بان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان والممكنات كلها زمانية فلا شيء منها في الازل فلا يتصور تعلق الارادة بوجودها في الازل ويحتمل ان يكون نوعا من المنع الى الاستدلال قيل هو بطريق اخر في دفع المحذور وقيل انه في سند المنع ويحتمل ان يكون معارضة مع المدعي على ما جوزه السيد الشريف قدس سره بان يقال ان دليلكم وان دل على مدعاكم وهو القدم لكن عندنا ما ينافيه وهو ان الازل فوق الزمان اه حاصله انه لا يجوز ازلية شيء من الممكنات وهو مناقض لمدعاكم وهذا طريق

الذي هو خلاصة الوجه الثاني من الاجوبة

والجواب معتمد لكن يأتي عنه انه لا يجوز لو كان كذلك لوجب ان يعد من الاجوبة ويجعل وجها ثالثا والوجه الثالث داخلا الان يقال الا انه لما كان قريبا من الوجه الثاني يجعل فيه فانه ايضا يجيب تعلق الارادة اورده في ذيله ولم يجعله وجها مستقلا نظيره انه جعله مما سيأتي عن قريب القدح الذي اورده بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة دليلا للوجه الرابع معارضة مع انه من الوجه الرابع كما ستطلع عليه بل نقول هذا اقرب الى الوجه الثاني من قرب قدح بعض الفضلاء من الوجه الرابع وذكره عند الاطلاق على الوجه الرابع والقدح **قوله** والزمان من جملة الممكنات اه كانه في تقرير السؤال انه لما كان حصصها الممكنات كلها بالاوقات ما اي كل من الممكنات بوقته الخاص على سبيل تقابل الجمع بالجمع كقولهم ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم لزم منه ان يكون للزمان زمان هذا خلف وحاصل الجواب ان الارادة تعلقت بوجوده المتناهي للاوقات من الاوقات فلا يلزم ان يكون للزمان زمان وكذا اراد بوجود الزمان وجوده الخارجي على مذهب الاشعري فلا يرد ما قاله بعضهم من ان للخصم ان يقول ان منعكم لا يضرنا فانه انما يخدش الدليل بالنظر الى ما سوى الزمان واما بالنظر اليه فلا بل يوجب القدم فيه وثبوت القدم في فرد كاف لنا لانه لا قائل بالفصل فدفعه بقوله والزمان من جملة الممكنات اه اقول لا يخفى ما فيه فان قدم الزمان يستلزم مدعاكم فان مدعاكم هي المجردات سابقا وليس غرضه في هذا المقام اثبات الحدوث بل المنع على دليلهم على ان قوله لا قائل بالفصل ليس من وظائف المعقولات بل من وظيفة اهل العربية فلا اعتداد به ولقائل ان يقول اه ذلك كاف اذ يلزم من قدم الزمان قدم الحركة لانه مقدارها ومن قدم الحركة قدم المتحرك كيف وهذا واحد من ادلتهم في اثبات قدم العالم على ما افاده من قبلهم صاحب التهافت اقول دليلكم ايضا مقدوح بمثل ما ذكرنا فانه لا يلزم من قدم الزمان الا قدم حركة الفلك الاعظم لانه مقدار حركته ومن البين ان قدم ذلك الفلك لا سائر الافلاك وحركاتها لا يثبت مدعاكم وهذا الاعتراض عليهم لم اظفر به في كلامهم احد بل من سوانح الوقت فالحق انه جواب سؤال مقدر على ما

وانما يكون ازليا عند لو كان معارضة واما اذا كان منعا فلا يكون ازليا الا ان قوله ان الازل فوق الزمان لا يكون مفيدا الدليل هو يثبته عليهم المنع بل يكون سندا للمنع فلا يثبتوه عليهم المنع اذ يكفي ان يقال يجوز ان لا يكون الازل فوق الزمان ويمكن توجيه ذكره على تقرير المعارضة بان الكلام على التحقيق لا الالزام

ما ذكرنا وحررناك فافهم فانه دقيق قوله فلا يوصف بكونه في المكان ههنا مقدمة مطوية وهي قولنا والممكنات كلها زمانية وح كيصح تفريع قوله فلا شيء غيره في الازل عليه والفاء بمحل الفصيحة نحو لا يحتاج الى ضم مقدمة مطوية فافهم قوله فلا شيء غيره في الازل قيل نقض الكلية باعدام الحوادث فانها اشياء ازلية اقول المراد بالشيء ما هو مصطلح الاشعري وكذا بالغير ما هو مصطلحهم فلا نقض فان الشيء عندهم هو الوجود الخارجي فاندفع النقض بالاعدام والصفات وان كانت موجودة خارجية الا انها ليست غيره عندهم فلا نقض بها ايضا قوله وليس الله متقدما عليه بالزمان اه جواب دخل مقدر وتقريره ان الله تعالى لما كان في الازل ولا شيء غيره في الازل كان الله تعالى متقدما على الاشياء كلها حتى الزمان وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وليس هذا الاعتراض مختصا بتقدم الباري على الزمان فقط بل تقدم على الاشياء كلها حتى الزمان فاجاب بقوله وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اه فهو منع المقدمة المذكورة في تقرير السؤال من قوله وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني فههنا يرد سؤالان احدهما ان يكون الشيء ظرفا لنفسه والثاني ان يكون قبل نفسه فاشار الى دفع الاول بقوله والزمان من جملة الممكنات اه على ما قررناك واشار الى دفع الثاني بقوله وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اه قوله فان قيل اه منشأ هذا الاعتراض قوله على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية وقوله قد تعلقت به الارادة الازلية اه حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بان منعكم لا يضرنا لانكم قد اخذتم فيه شيئا يستلزم المحذور وهو المط وصاحب التهافت قد اجاب عن هذا الاعتراض بخمسة اجوبة ثلثة منها منع الملازمة احدها هو الذي ذكره الش بقوله فقد اجيب عنه بان التعلق امر عدمي اه حاصله اختيار الشق الاول ومنع الملازمة وثانيها ان الشيء انما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق اخر وهو وهم فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا فارادته فالمقصود قصدا هو ذكر الشيء فهو يحتاج الى ارادة ترجح واما الاتصاف

يتعلق

بتعلق الارادة فهو وان كان اثرا ذكر الفاعل لكن لا لذاته بل لذكر الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بتبعية المراد حاصله ايضا اختيار للشق الاول ومنع للملازمة وثالثها انه يجوز ان يكون المخصص لتعلق الارادة بهذا الوقت هو العلم الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت وهذا ايضا اختيار للشق الاول ومنع للملازمة اثنان منها تسليم للملازمة ومنع لبطلان التالي احدهما ان التعلقات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج قال صاحب التهافت ورد هذا الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت امورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم عليها وثانيهما ان التعلقات امور متعاقبة وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللمتكلم ان يلتزم في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل على ما هو المط وهذا الجواب ايضا جواب باختيار الشق الاول وتسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم والش ذكر اثنين من هذه الخمسة صريحا واشار الى الخامس بقوله وح يكون الحال كما تقول به الفلاسفة فان الغرض من قوله واما التسلسل في التعلقات الظاهر ان هذا التسلسل على سبيل التعاقب بمعنى قوله وح يكون الحال كما تقول به الفلاسفة ان هذا التسلسل غير ممتنع لا لما ذكره ثم من انه في الامور الاعتبارية فانه مردود بما ذكره صاحب التهافت من ان التعلق الارادة وان كانت امورا اعتبارية بل لان التعلقات امور متعاقبة يكون السابق منها شرطا للاحق وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم هذا هو الذي عول عليه الش فانه رد الاول بقوله وانت تعلم والثاني ايضا مردود بما ذكره صاحب التهافت ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم قدم الممكن لجواز ان يكون التعلق الازلي بوجوده فيما لا يزال لكنه لم يذكره اكتفاء بما مر واحاله الى فهم المتعلم قوله بل المعلول اه فيه الاولى بل هو المعلول وفيه ان اعتبار السلسلة ووجودها انما هو للتوجه الى حال الممكن والعلم بكيفية وجوده فالابتداء في سلسلة الحوادث انما يتعين منه حتى يكون هو اولا في ذكر السلسلة

وما يتوقف عليه اولا مولياً وهكذا على انه لا يبعد ان يكون الايلاء هنا بمعنى مجرد القرب
من غير اعتبار تلو وتبعية فيه قوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق اه يعني ان العمدة
في ابطال التسلسل من البراهين وان كان برهان التطبيق لا يجري في الامور المجتمعة والمتعاقبة
على ما قرر في موضعه لكنه مع قطع النظر عن جريانه فيها هذه المادة باطلة بالبرهان
السلمي ويلزم منه ان يكون غير المتناهية من طرف متناهيات من الطرفين هذا خلف
قوله ولا المريد فيه لان السائل لم يجعل الطرق المريد بل نفي الارادة فلا حاجة الى ايراده
فكانه ذكره سد الطريق الخصم لئلا يتشبث الخصم بعد ابطال نفي الارادة ويقول ذهب الى الطرف
الى الارادة لكني يجوز ان يكون المريد قوله يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية بان
يقال الحوادث اليومية من جملة الممكنات فعلتها التامة ان كانت موجودة في الازل
لزم قدمها والا فالثاني باطل فتعين العدم فلم يوجد شيء منها من الحوادث فاندفع
عنه ما قيل ان قوله التسلسل ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول يقتضي ان يكون الحوادث اليومية
قديمة لانه موجب لو يليق قوله مبداء الحوادث فيه ان منهم ما قالوا ان الحركة مبداء الحوادث
بل قالوا واسطة على ما قرر انما المبداء هو العقل الفعال بناء على مشهورهم والله على
تحقيقهم فكانه اراد المبداء الواسطة وكذا قوله فكيف صدر منه مع انه لا يخرج عما ذكره
وكانه اراد بواسطة حسنة لا وجه لهذا الترديد بعد ما صرحوا بان الحوادث مستندة
الى التجدد وكانه توسيع للدائرة قوله دون بعض قيل لانه ترجيح بلا مرجح وايضا الحركة
من حيث الاستمرار قديمة فلا يكون مبداء والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وفيه
بحث لان الحركة ليست علة تامة بل واسطة وهذا الرد انما هو بالنظر الى تعليلهم بناء
على ان الحوادث المتسلسلة انما هي بواسطة حركة الفلك فلا يتم الرد عليهم ويحصل رد
الامام انه لا يجوز ان يكون الحركة واسطة في صدور الحوادث فهل يمكن ان يكون سبب
تجدده هي النفس الفلكية القديمة فلا حاجة اقول فيه بحث فانها ان كانت علة تامة
لزم قدم الحركة فلا تجدد وهو خلاف المفروض وان لم يكن فلزم من حادث آخر فيلزم
التسلسل قوله واعترض عليه يمكن ان يحمل كلام الامام على التحقيق لا الالزام وهذا

التي

التسلسل باطل عند المتكلمين فلا يرد عليه الاعتراض المذكور لكني قوله فيما سبق رد لجوابهم المذكور ثانياً في صفه
ويمكن ان يكون معناه رد الجواب بهم المذكور على التحقيق لكني لو كان كذلك يندفع البحث لانا نقول
هذا اول الامر عند جوابهم بحثوا كلاماً منا على التحقيق وحاصل الاعتراض ان التسلسل الذي يلزم في سبب
التجدد مثل التسلسل الذي في مادة النقض هي الحوادث اليومية فيجاب عنه بالجواب المذكور قوله فلك
التجدد اه نصرة للامام واثبات للمقدمة الممنوعة فحاصل اثبات بطلان اللازم الذي هو التسلسل
في الامور الموجودة المتعاقبة كما ذكره الامام قوله فاذا عدم جزء من الحركة اه انما اعتبر في اثبات المط
علة العدم السابق دون اللاحق لان ذكر العدم هو الجزء الاول من مفهوم التجدد فيحتاج الى
علة قبل وجود الاخر وعند اثبات علته يحصل المط فلا يحتاج الى اجراء الدليل في علة
او لعدم جريان الدليل في علة الحدوث لان لقائل ان يقول يجوز ان يكون علة الحدوث الجزء السابق
عليه المعدوم بان يكون ذلك جزء آخر الحصول استقلال الفاعل فعند انعدامه يحدث الشيء من غير
احتياج الى شيء خارج عن الحركات بخلاف العدم فان علته لابد وان تكون خارجة عن السلسلة
لانه لا يجوز ان يكون ذلك الجزء بنفسه ولا وجوده علة له فان الاول يستلزم ان يكون ذلك الجزء
ممتنعاً والثاني ان يجتمع الوجود والعدم ولا يخفى بطلانهما لا يقال فليكن وجود العدم السابقة
معد العدم اللاحق فيوجد من غير اجتماع معه كما هو حال المعد لانا نقول المعد علة
لوجوده وعدم لا لوجوده فقط فوجود الموجود لا يكون علة لعدم هذا ولا يبعد كل البعد
ان يراد بانعدام الجزء في قوله فاذا انعدم جزء التجدد يعني اذا حصل تجدد فلا بد له
من علة حادثة اه ويؤيده قول الامام فما سبب تجدد هاتي نفسها قوله اما امر موجود
اه لعدم كل جزء وكذا قوله او عدم امر قوله او بعضها موجود آه وذكر اما بان يكون
علة عدم كل جزء مركبة منها او بانها يكون علة عدم بعضها الاجزاء مركبة منها و
علة عدم البواقي المبلغ في اما امر موجود فقط او عدم كذلك او بعض تلك البواقي هكذا
او بان يكون عكس كل من الاحتمالات المذكورة سوى الاول اما على التجويز الاثنين
عن قريب او على احد انحاء اربعة يعلم حالها بالمقايسة على الاثنين فتخيل وتفطن
او بان يكون علة عدم بعض امراً موجوداً فقط وعلة عدم البواقي عدم امر

مفيد ان اللازم هو التسلسل والامام كان
ببطلانه فالمنقض عن نعي
مد بحكم وان ثناه صالو مام با بنات
ببطلانه فلك الجزء ريم
ببطلانه بتعوله

92

فقط وهذا على نحوين اما ان يكون علة عدم اجزاء محصورة امرا موجودا وعلة البواقي باسرها
عدم امر موجودا وبالعكس وبان يكون علة واحد من الاجزاء امرا موجودا وعلة الجزء
السابق عليه عدم امر فالسابق عليه ايضا امرا موجودا وهكذا الى ما لا نهاية له وانما
حملنا قول المحقق او بعضها على هذا المعنى لانا لو حملنا على ان المراد علة عدم كل جزء امر
موجود وبعضها عدم امر موجود كما هو المتبادر مع كون طبيعة التجدد واحدة فكان
الترديد في قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناه غير مستقيم
لكون الشق الثاني متعينا في هذا المعنى وان كان اظهر لكن ما اوردناه احرى
قوله ان يكون احد القسمين وذلك اذا كان علة اجزاء محصورة مركبا من المذكورين او
من احدهما فقط او علة اجزاء محصورة مركبة منهما او علة محصورات اخر احدهما فقط
وعلة البواقي باسرها الآخر ان موجودا او معدوم موجود وعلى الاول ننقل الكلام
الى علة ذلك الامر وعلة ذلك الامر هو التجدد السابق على التجدد الذي نحن فيه وذلك
لان ذلك الامر حادث من الحوادث والا فلا فيكون العدم الذي هو معلوله قديما او
الا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة لان الفرض ان ذلك الامر هو الجزء الاخير من
العلة التامة المستعقب للمعلول من غير تراخ فلا بد ان يستند الى تجدد الحركة القارة فننقل
الكلام الى هذا التجدد فنقول لا بد له من علة وتكرر العلة اه على نحو ما ذكرناه ثم ننقل الكلام
الى علة الامر الذي هو علة لهذا التجدد وهي ايضا لحوادث بعين المذكور فنقول لا بد من علة
اه كما ذكر وهكذا الى ما لا نهاية له فيتسلسل موجودات مترتبة مجتمعة في آن عدم جزء
من الحركة اللاحق وقس ما اذا كان العلة عدم عدم امر فانه ايضا حادث يحتاج
الى الحركة قوله يكون ذلك العدم عدم جزء اه كان هذا افادة وبيان لما هو الواقع
لان المراد انه لو لم يكن عدم جزء العلة لم يستلزم الشق الباطل فان موجودات تلك
الاعدام يجتمع ان الوجود لسابق وان لم يكن اجزاء العلل مع كونها مترتبة غاية
ما في الباب ان لا يكون الترتب ذاتيا وذلك لا يمنع جريان التطبيق كما صرح به المحقق
قوله في الامور الموجودة اه اما سلسلة وذلك اذا كان احد القسمين فقط غير متناه

او سلسلتين اذا كان القسمان غير متناهيين قوله اما في حال وجوده السابق اه لا يخفى انه لو جعل
هذه المنفصلة مانعة الخلو لاستغنى عن قوله وقس عليه حال الشق الثالث لكن جعلها المحقق
مانعة الجمع وافرد حال الثالث بالذكر تسهيلا وتوضيحا قوله او عدم امر يستلزم اه لا يخفى
انه داخل في القسم الاول الذي هو كون العلة امرا موجودا لا في القسم الثاني الذي هو العلة
عدم امر كما توهم فان اجتماع الموجودات على هذا التقدير في آن العدم اللاحق كما
لو كانت العلة امرا موجودا بلا واسطة لا في ان الوجود السابق كما هو كذلك على تقدير
القسم الثاني قوله ولا يتوهم دفع لما توهم بعضهم من ان هذا الدليل يجري في لا تناهي
طرف واحد لا في تناهي الطرفين فلا يفيد ما ادعى صاحب هذا الدليل ابطاله
التسلسل في الامور المتعاقبة وهي الحوادث اليومية التي هي مادة النقض حتى لا يفيد
جوابهم ويكون النقض باقيا على دليلهم وبهذا الاعتبار جعل وجها من
الايراد على دليلهم قوله فلا يبطل الخلف وهو زيادة احد المتضايفين على الآخر
قوله كالمعلول الاخير فيلزم على هذا التقدير لا يتعدد المعلول الاخير اقول كانه
اراد المعلول الاخير حين جريان البرهان مثلا لو اجريت البرهان في هذا
اليوم او في هذه الساعة او في هذا الآن فلا شك ان هناك وجود معلول اخير
في آخر المعلولات السابقة فهو معلول اخير بالنسبة اليها فنجعل مبدأ للسلسلة
ونتصاعد في جانب العلل لا ان المراد بالمعلول الاخير هو الذي ينتهي به السلسلة
ولا يوجد بعده واحد اصلا كما توهم القائل ولا شبهة ان المعلول الاخير بالمعنى
الاول يتعدد على هذا التقدير بعدد الثاني لكون الاول مرادا لا الثاني او اراد
به الثاني لكون الكاف للتشبيه لا التمثيل يعني نأخذ واحدا معينا من احاد السلسلة كما
نأخذ المعلول الاخير في سلسلة يكون لا متناهيا فيها في جانب العلل فقط
ونجعله بمنزلة المعلول الاخير قوله يجب له يجب بمقتضى البرهان حتى تكافؤ المتضايفين
اه حتى لا يزيد عدد احد المتضايفين على عدد الآخر توضيحه انا اذا اخذنا السلسلة
من معلول معين وتصاعدنا في العلل وقطعنا النظر عما تحت ذلك المعلول فلا بد

بجزء من الوجود الزماني التعاقبي وهو البعض من اقسام الوجود اذ الجمل لوجود اربعة
اقسام والغرض من تفصيل الوجود هو القسم الثالث والبواقي انما ذكر بالتبعية يدل
عليه قوله فيما بعد بطريق التوزيع فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من
الوجود الخارجي اه فتخلف المدعى قال الامام الرازي في المطالب العالية استمرار في
بعد انكارى مدة اربعين سنة على ان الوجود التعاقبي كاف في جريان البرهان
ولقائل ان يقول ان المدعى غير متخلف اذ ليس المدعى امتناع السلسلة الموجودة
فقط بل امتناع السلسلة الموجودة المجتمعة فالمدعى غير متخلف وما ذكره من
قوله فيرد عليه لا ورود له وما ذكره من تفصيل اقسام الوجود اربعة لاوجه
له اذ لا ينكرون الوجود التعاقبي كيف وهم يقسمون الوجود الى ما هو قار
الذات والى ما هو غير قار الذات ومجرد الوجود ليس كافيا في تخلف المدعى
بل لا بد من الاجتماع ايضا حتى يتخلف المدعى ومن البين انه لا اجتماع ههنا قوله
او مساواة الجزء للكل اه فيه اشارة الى انه يكفي لجريان البرهان وجود
سلسلة غير متناهية ولا يلزم وجود سلسلتين كما توهم بعض الفضلاء قوله
بمعنى عروضه في نفس الامر اه اشارة الى انه ليس الكلام في العدد اذ لا تناهيه
فليس محالا بل في معروضه قوله سواء كان احاده الى اخر ذكر المعروض مجتمعة
كالنفوس او غير مجتمعة كالحوادث ممن قال لعل وجه التامل هو ان الاعداد
عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يجري برهان التطبيق فيها لم ينفطن
بمعنى الكلام وكان ذلك من سقيم الافهام ليس له حظ تام فلعل وجه التامل هو ما اسلفناه
من قولنا ولقائل ان يقول اه اذ من الظاهر ان الكلام السابق انما يتم بقوله ثم لا يخفى اذ هو
كالمذكر للسابق قوله سلسلة ممتدة لا يخفى انه يكفي سلسلة واحدة لذكره ولذا اقتصر
المحقق عليه فلا حاجة لما قال لما قال بعض الفضلاء من فضلاء زماننا من انه لا من سلسلتين
بل ربما كان الزيادة في الاواسط لا يخفى عليك انه يمكن ان يفرض بازاء كل واحد واحد
فقط ولسوق الدليل والممكن ما لا يلزم منه المحال فلا يتصور الزيادة في الاواسط

منقوض غيرمود عليه

نقـ ـح

ان يكون العليات والمعلولات الواقعة في هذه القطعة متكافية ضرورة ان العليات التي هي
تضايقها المعلوليات الواقعة في تلك القطعة لا يمكن ان يكون فيما تحتها من المعلولات وهو ظاهر
اذا اخذ السلسلة من معلول معين امر ممكن مع انه يلزم على هذا ان يكون عدد
المتضايفين متكافية فيما فوق المبداء والا يلزم زيادة احد المتضايفين على الاخر وهو محال
مطلقا ولو على بعض الاعتبارات صرح به الشارح المحقق في بعض تصانيفه فاندفع ما قيل ان
هذا مقصور على تقدير عدم تناهي السلسلة من الطرفين لان كل واحد من الاحاد على
التقدير المذكور علة لما بعده ومعلول لما قبله في الاخر وعدم اعتباره لا ينافي
ذكره قوله وليس منها مسبوقية قيل قد عرفت ما فيه اقول قد عرفت توجيه ذلك
قوله في المبداء اراد بالمبداء في كلا الموضعين مبداء السلسلة والاول معلولا و
الثلث علة قوله فان كان تجويزهم اه يريد انا نقضنا دليلهم نقضا اجماليا بالامور
المتناهية والنقض الاجمالي دعوى اذ الناقض الاجمالي مدع على ما قرر في
فن الاداب دليله مشتمل على مقدمتين احديهما جريان الدليل وثانيهما تخلف
المدعى والجواب عنه اما ان يكون بمنع المقدمة الثانية او الاولى وقوله فان
كان تجويزهم اه اشارة الى منع مقدمة الاولى وقوله وان كان ذلك لان السلسلة
الغير المتناهية غير موجودة اه اشارة الى منع مقدمة الثانية وقوله وليس
المدعى اه اي المدعى من برهان التطبيق وكذا غيره من البراهين ليس الا ابطال
التي عند الحكماء والمتكلمين وهذا الترديد انما هو توسيع للدائرة واستظهار
حتى لا يلزم فوات شيء والا فقد جزم الشارح المحقق في رسالة القديمة المعمولة
لاثبات الواجب تعالى وتقدس بمنع المقدمة الثانية حيث قال والامور المتناهية
لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن مفصلا
انتهى الا انه يرد عليه ان لها وجودا في المبادي العالية كما لا يخفى على من تتبع
الحكمة وحاصل الكلام ان المدعى غير متخلف لان المدعى هو ابطال السلسلة الغير
المتناهية الموجودة وهذه ليست بموجودة فيرد عليه ان السلسلة موجودة

ولاجابة اى جعل الكل مترتبة على مايدل عليه قوله وفى ههنا اه بل يدفع بذلك قوله وفى
ههنا كلام آخر يندفع اه ربما يقال لايندفع به الدفع المذكور فان الدفع على تقدير
عدم الترتب فلو كان بينها ترتب فيتم الوفاة اقول خلاصة الدفع المذكور انه لو لم
يكن بين الآحاد ترتب يجوز ان تكون الزيادة فى الاوساط فلا يظهر الخلف المذكور
فلا تناهى النفوس ليس ببطل الذى هو مطلوب الحكماء من اشتراط ذكر الشرط وخلاصة
هذا الكلام انه وان لم يكن بين الاحاد ترتب لكن بين المجموعات ترتب فلا يجوز الزيادة
فى الاوساط فلا تناهى النفوس بطل فكيف لايندفع والدفع اظهر من ان يخفى
على ان ما مر من عدم الترتب انما هو بين الاحاد وما ذكره من الترتب فى هذا المقام
انما هو بين المجموعات وهو ايضا قابل لعدم الترتيب بين الآحاد قوله مطلقا اى سواء
كانت مترتبة الاحاد اولا فانه يستلزم الترتيب فاصله ان احاد الجملتين وان لم
يكن بينها ترتب بحسب ذاتها لكن باعتبار عروض وصف المجموعية لها تصير مترتبة قوله
عليه اى على المجموع لكنه مجموع ثالث فهو استخدام قوله والمجموع الذى ينتهى اليه اه دفع
لما يقال ان اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الاحاد
المترتبة ولا يلزم منه تناهى احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتملة
على الاحاد الغير المتناهية وحاصل الدفع انه يلزم تناهى احاد المجموع الاول ضرورة
انه على فرض تناهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الاحاد المتناهية التى هى عدة المجموعات
المتناهية الى مجموع لايكون مجموع اقل وذلك هو الاثنان فهو لايزيد على ذلك المجموع
المتناهى الا بعدد متناه هو عدة المجموعات فليتامل فى هذا المقام قوله وان ثبتت
قلت هذا طريق آخر فى اثبات الترتيب وحاصله انه وان لم يكن الاحاد ترتب بحسب ذاتها
لكنه قد يعرض لها عوارض مترتبة متعاقبة تصير الاجزاء ايضا مترتبة بالطبع مثل
الواحد والاثنين قوله ولابد من تحقق اى لاشبهة فى ان العدد يعرض للامور الغير
المتناهية فتصير مترتبة بحسب عروض العدد فيجرى برهان التطبيق فيها ويرد بما يقال
الاول من جانب المعلولات وهذا من جانب العلل وهذا ليس بشىء كما مر قوله

لعل وجهها ان ما ذكره مستلزم للترتب والتناهى
بالطريق الذى صوره الشارح فرض لا انتفاء امرى
والا فمثل التناهى فى الطريق الذى الكلام فيه
كيف ينتهى الى مجموع لا يكون
بعده مجموع اقل منه رحمه

قوله
فان قلت اه حاصله انه انما يتوقف المجموع كالعشرة مثلا على المجموع بلا واحد كالتسعة لو كان العدد
مركبا من الاعداد اه فيظهر ان هذا متعلق بالتوجيه الاول وانما فصل بينه وبين الاول بالثانى
وهو قوله وان شئت اه لان السؤال مع الجواب طويل الذيل فلو اورد عقيب التوجيه
الاول لفصل بين التوجيهين فصلا يوجب الانتشار فى الفهم فان قلت هذا ايضا
يوجب الانتشار لانه اورده عقيب التوجيهين ولا ندرى بايهما يتعلق قلت لا انتشار
لظهور انه لا يتعلق بالثانى فانه على تقدير تركب العدد من الاعداد التى تحته وعلى تقدير
عدم تركبه منها بل من الاحاد لابد من تحقق الواحد والاثنين ولا تعلق له بتركب العدد
من الاعداد كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال فى قوله انما يلزم للقطع بالبينات اشارة
الى انه متعلق بالوجه الاول فانه ذكر فيه لفظة يستلزم ومنهم من قال انما يلزم
ما ذكرت من صيرورة غير المرتبة مترتبة وكانه فهم ان قوله فان قلت متعلق
بالتوجيهين وكذا اطلق ولم يذكره قوله فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم
ان يكون له اجزاء متخالفة بالماهية وايضا يلزم ان يكون كل مرتبة زائدة على
نفسه مثلا ان يكون العشرة خمسين وانما لم يصرح بهذا الفساد لانه لاحظ انه
مركب من جميعها على سبيل البدل والحاصل انه ان كان تركبها من الجميع على سبيل الاجتماع
يلزم ان لا يكون كل مرتبة ذلك المرتبة وذلك بديهى البطلان وان كان تركبها على
سبيل البدل يلزم تعدد الماهية فانه يكون ماهيته مرة اربعة وستة ومرة ثلثة
وسبعة ومرة اثنين وثمانية وتعدد ماهية شىء واحد محال واما لو كان على
سبيل الاجتماع فلا يلزم تعدد الماهية بل تركبها من اجزاء متخالفة بالماهية ولا
محذور فيه بل ذلك واقع كما فى تركب المواليد من العناصر الاربعة مع ان كل عنصر
مخالف بالماهية لعنصر آخر ضرورة اشتمال كل منها على صورة نوعية مغايرة لصورة
الاخرى وانما لم يتعرض لما هو على سبيل الاجتماع لانه بديهى البطلان يعرفه العوام
والصبيان بخلاف الثانى فانه نظرى يحتاج الى ان يستدل على بطلانه بلزوم
تعدد الماهية الخ قوله قلت اختيار للشق الاول يعنى نختار انه مركب من جميعها ولا

ثم هو قوله فان قلت انما يلزم ما
وهو قوله والجواب قوله قلت
وذكرت الى الكلام انما تسليم و
كما ان هذا السؤال مع هذا الجواب طويل
الذيل وهو ظاهر رحمه

عن اثبات الاعداد المركبة من ابعاض العدد
ثم اثبت كونها زائدة على نفسها رحمه
التى هى

مما تركب الاثنين من الاجزاء متخالفة
اى مع ما فيه لو تركبت مما تحتها على
وعلى ما كان فيه لا يكون المحذور
سبيل الاجتماع التى لعله
التركيب من الاجزاء بل يلزم
ولا يلزم تعدد الماهية زائدة على
ان يكون كل مرتبة لما هو على
انما تعرض لما هو على
سبيل الاجتماع لانه بديهى
البطلان رحمه

يلزم تعدد الماهية فان الاجزاء ليست متخالفة بل محض الآحاد فالتركيب من المراتب كالتركيب من
الآحاد قوله والجواب يتعجب منه لان الباعث على نفي تركب العدد من الاعداد انما هو اشتمال
المراتب على الصورة النوعية فيلزم المحذور المذكور وهو تعدد الماهية فينبغي ان التركيب حتى
لا يلزم ذلك فلما نفي الصورة النوعية فلا باعث على نفي تركب العدد من الاعداد التي تحته
فكانه قال قولا لم يعرف المنشاء والباعث عليه والمانع منه فاستحق ان يتعجب منه قيل
لا وجه للتعجب لانه نفي لتكرار اجزاء الماهية يعني انه وان لم يلزم المحذور المذكور من تعدد
الماهية لكن يلزم محذور آخر من تكرار اجزاء الماهية فلذا نفاه فلا وجه للتعجب وهو كلام
سقيم فانه لما نفي الصورة النوعية وكان العدد محض الآحاد فلا يلزم التكرار في اجزاء
الماهية كما لا يلزم التعدد واعلم ان قوله قلت فان قلت اثبات للمقدمة الممنوعة او معارضة
وقوله قلت منع فلا وجه لما قيل انه غير موجه بحسب اداب المناظرة مع ان نسخة
القائل كانت سقيمة اذ هو يقول تبقى المناقشة اللفظية في قوله ممنوع مع انه لا اثر
لذلك القول في الكتاب قوله اي من المعلوم ولو بعد النظر فلا يتجه ما قيل دعوى البديهية
فيما قاله كثير من المحققين غير مقبول لانه ما ادعى البداهة وهو ظاهر قوله ثم عدم
تركبه هذا الكلام على تقدير التسليم وارخاء العنان يعني سلمنا ان العدد ليس مركبا من الاعداد
التي تحته والامر كما ذكره ارسطاطاليس لكنه لا يضرنا لان الكلام ليس في العدد بل في معروض
العدد ولا شبهة هو النفوس في هذا المقام اذ غرض الحكماء من اشتراط هذا الشرط هو
لا تناهي النفوس وغرضنا اثبات تناهيها ولا شبهة انها معروض العدد ولا شبهة
في ان الاقل من المعروض جزء من الاكثر وان لم يكن في العارض كذلك فسواء كان العدد
مركبا من الوحدات او من الاعداد لا يختلف غرضنا اذ ليس الكلام فيه بل في المعروض
قوله اي معروض الهيئة الاجتماعية بما اعتبرنا المعروض دون المعروض مع العارض
لان العارض وهو الهيئة امر معدوم فلو اعتبر فيه كان المركب ايضا معدوما ضرورة
ان المركب من الوجود والعدم معدوم والكلام انما هو في الموجودات قوله وعلى ان
العالم قابل للفناء والوجه الذي سيذكره الشارح في قوله وعلى ان للعالم صانعا لا يجري

بحث

فيهما العدم توسطا شيء في هذا المقام فالاولى ان يقول على انه فلا يتوهم نكتة مثل التمكن والاهتمام
بشانه كما لا يخفى على العارف بعلم المعاني لم يقل فان كما قال حادث لان وقوع الفناء مختلف
فيه كما صرح به الشارح فاختار العبارة التي هي اعم من ان يجامع الفعل او لا ولما كان
دعوى الحكماء ازلية العالم وابديته فيرد عليهم بانه خلاف وقوعه حادثا فبطل الازلية
ولكن يجوز ان يكون ابديا فقال قابل فبطلت الابدية ايضا والشارح قال اختلفوا في
وقوعه والظاهر انه لا خلاف في وقوعه بل مراد المص بالقبول بالفعل فان اهل الملة
اتفقوا على وقوعه مع انه لا يظهر وجه بقوله فقال بعضهم ومن البين ان قوله ذهب
الكرامية لا يصلح اصلا لذلك اذ هم يقولون لا يقبل الفناء والمختلفون في الوقوع هم
المتفقون على قبول الفناء ولعل مراد الشارح من قوله اختلفوا في وقوعه كيفية
وقوعه بمعنى الاختلاف في اصل الوقوع ومراد المص من القبول القبول بالفعل
في كيفيته فقال سيقع اي في المستقبل واجبة قوله قال الامام الحي يعني قال بعضهم
يقع بطريق الاستقبال وقال الامام واقع على سبيل الاستمرار دائما لكن يأبى عن هذا تفسيره
للفناء بالعدم الطاري على الوجود فان الممكنات على مذهب الامام معدومة صرفة لا
تتصف بالوجود الا مجازا فلا عدم طاريا على الوجود هناك ولا يذهب عليك ان ما ذكره
اي حجة الاسلام لا وجه لايراده ههنا سواء جعل اختلافا لقوله فقال بعضهم او لا اذ تفسيره
للفناء يأبى عنه مطلقا سواء كان اختلافا او لا على ان معنى قولهم قابل للفناء اي
سلب الوجود الحقيقي لا سلب الوجود المجازي فلعل ذكره في هذا المقام استطرادي
اللهم الا ان يحمل اجمع السلف مثلا للصوفية فيكون معنى حادث مجازا ومعنى
فانا لم يتصف بالوجود اصلا لكن تفسيره للفناء لا يلائمه والقول بان الخ متروك
بعيد جدا قوله ويلزمهم فناء الجنة قد حمل بعضهم هذا الكلام على الاعتراض لكن
يمكن الجواب عنه بالتخصيص والحق انه تحقيق للمقام مما ندفع عنه خيالات الاوهام
قوله المراد فناء الجنة والنار بما فيهما فلا حاجة الى ان يقال بل فناء طبقاتهما من
الحور والحي والنعيم وغيرها وعلى تقدير ان يكون مراد الشارح الاعتراض فلذكر

والنجوم والخيام

وهو حلال على الذوق

ما فيهما حافظ

ان يخصص كل شيء بما عدا التي دلت النصوص على دوامها جمعا بين الادلة او نقول مثل ما قال
الشارح في الجواب عن ادريس انها دار الخلد بعد استقرار اهل الجنة اه لا يقال ان ادريس
ايضا من جملة اهل الجنة فلا وجه للايراد لانا نقول ذلك من مخترعاته وهو ان الجنة دار
الخلد فلا الزام ذلك لبعض فناء الجنة وليس ذلك طريق **قوله** الاعتراض كما حققنا لك
فلزم فناء ادريس لان كل شيء هالك فلم تكن الجنة دار الخلد فاجاب عنه بما ترى
ويمكن الجواب ايضا بان معنى كون الجنة دار الخلد انها الدار التي يخلد فيها الان كل من
يدخلها يخلد فيها وانما لم يقل بعدم فناء ادريس يخلد فيها بل بعد يوم الحساب لان مراده
بان العالم فان ان جميع ما سوى الله تعالى فان مما يعني كما ان الله تعالى في حالة في
الازل لا يكون معه اخر فلا بد ان يفنى العالم بمعنى جميع ما سوى الله تعالى حتى يتحقق
الحالة الثانية وح يظهر معنى قوله واختلفوا فيه فان منهم من لم يقل بوقوع
فناء جميع ما سوى الله تعالى وان قال بفناء بعضه بل قال ببقاء الجنة والنار
واصلهما ولا يطرء عليهما اصلا ولا يلزم هذا المذهب فناء المذكورات فيظهر
معنى قوله ويلزمهم فناء الجنة اه بطريق التحقيق وقيل لا يخفى ان الاية لا يقتضي فناء
ادريس عليه السلام في الجنة بل تقتضي الفناء مطلقا وهو ادراك الفناء قبل دخوله
فيها قلت ذلك معقول لو مات ادريس لكن الكتب مشحونة بان ادريس عليه السلام
ما مات بعد **قوله** وذهبت الكرامية اه لما كان المتبادر انه داخل في حيز الاجماع
والمتبادر منه ان المجمعين على الحدوث هم بعينه الذين اجمعوا على قبول الفناء مع ان
الكرامية من الذين اجمعوا على حدوثه وان لم يجمعوا على قبول الفناء قال وذهبت
الكرامية اه فيه تشنيع على المص ولا يذهب عليك ان قوله وذهب اه عديل للمثل
وليس في حيز الاختلاف فانهم قائلون بعدم جواز الفناء فاندفع ما قيل انه
يفهم من قول المص في المواقف ان الكرامية لا يقولون بجواز الفناء ومن كلام الشارح
في هذا المقام انهم يجوزون الفناء فبينهما مخالفة والظاهر انه لا خطاء لان هذا
الكلام وقع في حيز الاختلاف ولا يخفى فساد هذا الكلام على احد من ذوي الافهام

قوله

قوله وعلى ان النظر في معرفة الخ قيل ان اراد على الكل فظاهر ان بعضهم مستغن عن النظر
كصاحب القوة القدسية والكشف والالهام وان اراد البعض فلا يعلم مع انه المتعين
قلت اراد الاوساط كما قال في المنطق ان الخطاب فيه هو الاوساط يعني ان النظر ليس
واجبا على صاحب القوة القدسية بل الواجب عليه هو المعرفة فلما لم يمكن من المعرفة
بدون النظر كفى ذلك ولا على البليد فانه لا يقدر على النظر قلت هو واجب على
كل مكلف فان البليد معذور فلا يعصي بعدم النظر بل الواجب عليه هو التقليد المحض
قوله والمراد المعرفة قيل الاولى العلم لان المعرفة تستعمل في التصورات قلت قد جرى على
اصطلاح الاشاعرة ان المعرفة والعلم عندهم بمعنى واحد كما صرح به المحقق التفتازاني
في شرح العقائد **قوله** والتصديق بوجوده الذي يطلب بها او صفاته الكمالية الذي
هو يطلب بها المركبة او يطلب بها البسيطة ان اريد وجودها في نفسها والمراد
بالصفات الثبوتية ليس الصفات الحقيقية الثمانية بل ما عدا السلبية حتى يشمل الاضافيات
قوله وانه يعيدها بعد الاعدام اي يلزمهم ان يعيد الله تعالى الاعدام فلا يلزم العدم مع
انه خلاف تحقيقهم اذ معنى اعادة المعدوم انه يجمع اجزاءه الاصلية الموجودة وهذا
هو المراد باعادة المعدوم سواء سماه اعادة المعدوم اولا فاندفع ما قيل والحاصل
انه يلزم المعدوم اعادة وهو محال وفيه نظر لان بطلان اعادة المعدوم غير مسلم
كيف وهو مذهب كثير من المتكلمين **قوله** ولم اطلع على دليل فيه انه ينافي قوله قد يستدل
الخ فانه ايضا دليل لا يقال معناه لم اطلع على دليل معتمد عليه سوى اه لانا نقول
هذا ايضا ليس بمعتمد عليه كما يشعر به قوله هو كلام خطابي بل شعري والقول بان
قوله وقد يستدل اه ايضا في حيز النفي فمعناه لم اطلع على دليل سوى ما قال
ارسطو يستدل به اه مما لا يجهله من حيث القاعدة النحوية والوجه الوجيه في الجواب
هو ان يقال لم اطلع منهم اي من انفسهم على دليل على مطلبهم **قوله** على عدم حصولها
اي عدم الوقوع لا الامتناع دفعا لما يقال يجوز ان يكون وجوب النظر مختصا
بالنبي صلى الله عليه وسلم لان الامر خاص فقلنا فدحهم خص والخواص ولم يقدروا

96

هذا منه على ان الله تعالى قال خذ من اموالهم صدقة مع ان الزكوة ليست من خواص النبي صلى الله عليه وسلم على ان الظاهر على ان لا يكون من الخواص وهذا ظني كما صرح في المواقف وقوله قل انظروا اجيب ان الله تعالى ما امرنا بل امر النبي صلى الله عليه وسلم بان امرهم قلت هذا كلام سخيف فان الله تعالى قد امرنا بل امر على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم والمراد بالنظر الى اثار الرحمة والى ما في السموات هو النظر لاجل الاستدلال لا مطلق النظر من غير عبرة واستدلال فاندفع ما يقال انه يجوز ان ينظر الى اثار رحمة الله والاستدلال لان المراد بالنظر هو النظر بان هذه الاثار من صانع عليم قدير الى اخر الصفات **قوله** فانظروا الى اثار رحمة الله هذا الامر بالنظر الى صفات الكمال والآية الثانية بالنظر الى صفات الجلال والكمال بل الذات ايضا لا يقال لا امر في الآية الثالثة او عد النبي صلى الله عليه وسلم على ترك النظر فيها فلا حاجة لما قال الشارح بل الاحسن الموجه ما قال في المواقف بعد ذكر الآيتين والاوليين فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض اه قال عليه السلام ويل لمن لاكها الى اخر الحديث فقد اوعد بترك التفكر فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب فنعلم وجوب الآية الثالثة بالوعيد والاوليين بالامر في الاوليين والوعيد في الثالثة فهل ما ذكره الشارح الا خلط لا تقريب كما قرره في دليله لانه قال الامر للوجوب لانه اوعد فيتجه عليه انه لا تقريب كما قرره لانا نقول الشارح المحقق قدس سره لاحظ فائدة جليلة وهي ان مضمون الآي الثلثة واحد فالامر لو كان في واحدة منها كان امرا في الثلثة والوعيد ايضا في الثلثة لاتحاد المضمون ويفهم من هذا التقرير انه يندفع منه اعتراض صاحب المواقف حيث قال وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال الامر لغير الوجوب فالشارح لاحظ ان المضمون واحد فالوعيد على الواحد وعيد على الكل فالامر قد صار للوجوب فلهذه الجليلة جمع الشارح بينهما ولم يتفطن بعض المحشين لهذه الدقيقة فاورده واعتراض صاحب المواقف بعينه في هذا المقام وانت تعلم انه ثمه توجه

اذ هو فرد كل واحد من الامر والوعيد بخلاف هذا المقام فانه جمع بينهما قيل يجوز ان يكون للتهديد فلا يتم الوجوب ونظيره شايع اقول الظاهر من الوعيد عدم التهديد والظاهر يكفينا ان المسلك ظني على ما صرح به في المواقف غايته ان يكون احتمال الوعيد للتهديد وجها اخر لكونه ظنيا كما ان صاحب المواقف عد احتمال الامر لغير الوجوب من انه للاستحباب وغيره موجبا لكونه ظنيا وما يكفينا من النكتة الجليلة ليس بشيء لانه مبني على ان يكون المسلك قطعيا لكون الامر قطعيا لعدم كون الوعيد نصا في الوجوب **قوله** ولا وعيد على تركه الى اي لا وعيد عليه لو لم يكن محمولا على التهديد بقي ههنا بحث وهو انه يجوز ان يكون ان ينظر الى اثار رحمة الله وما في السموات والارض ويستدل بها على وجود الصانع وبعض صفاته من العلم والقدرة والارادة فلا يتم التقريب لان المدعى الوجود مع جميع الصفات الا ان يقال المراد بالنظر النظر الكامل والنظر الكامل هو ان يقول لها صانع موجود متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص فيشمل الصفات الحقيقية والسلبية والاضافية **قوله** على معرفة الله تعالى اه منها مقدمة وهي قولنا على ان النظر لانه المقصود بالوجوب لا المعرفة بلا النظر والواجب المطلق كالصلوة والواجب المقيد كالحج والزكوة فمقدمة الواجب المطلق واجبة وهي ههنا الوصف مثلا ومقدمة الواجب المقيد ليست بواجبة كالاستطاعة والنصاب **قوله** و يمكن اثباته على مذهب المعتزلة بدليل عقلي فلا يرد ما سبق ايضا على مذهب الاشاعرة فان ذلك الاثبات انما هو بدليل نقلي وهذا بالعقلي **قوله** ولما توقف على النظر اه قيل التوقف على النظر غير مسلم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام اقول اراد التوقف بالنسبة الى من لا يحصل عنده الا بالنظر ولا شبهة ان الالهام ليس طريقا عاما بقرينة **قوله** فيما بعد ممن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر لا يجب عليه النظر وهذا المحشي قد غفل عنه مع انه قد انتحله من كلام المواقف والجواب الذي ذكرناه يظهر من كلام المواقف فغرضه من انتحال السوال بلا جواب ليس الا ترجيح في نظر العوام **قوله** فان قلت اه حاصله ان دليلكم وان دل على مدعاكم من وجوب النظر لكن عندنا ما ينافيه وهو مذهب الائمة **قوله** ولعل الحق الحقيق الخ يعني ان قولهم النظر واجب شرعا الظاهر يوهم الكلية اي واجب على كل واحد من المكلفين وتحقيق المقام بانه ليس كلية ممن كان مستغنيا بفطرته عن النظر والظاهر انه تمثيل والاعمى

كان مستغنيا بفطرته عن النظر في الكل هو ايضا كذلك وفيه قصور من وجه آخر وهو ان النظر واجب على
من هو قادر عليه حتى يخرج البليد ايضا عن الكلية فلو تعرض له لكان اصوب وبهذا يندفع ما في المواقف
من انه يجوز ان يكون بالالهام فان صاحب الالهام مستغن عن النظر بالالهام ويحتمل ان يكون قوله و
لعل الحق اه اعتراضا على قوله فانها ليست بديهية بل لا ريب يعني جزمت بانها ليست بديهية بالكلية
وليس كذلك بل الحق ويؤيده ذكره انه اقتصر على بعض الصفات واضافه الى هذا المقام ولو كان تخصيصا
لما سبق انه ثابت به في اول البحث ويحتمل ان يكون تشنيعا على القوم بانهم اطلقوا القول بوجوب النظر
وليس كذلك بل لا بد من التقييد يعني ان النظر واجب بهذا الطريق فلا يرد عليه اعتراض لانه
لو كان واحد مستغنيا عن النظر في وجوب الوجود لم يكن واجبا وكذا غيره من الصفات قوله
فان قلت معارضة وقوله قلت منع فهو موجه بحسب آداب المناظرة كما قيل من ان قوله فان قلت
منع وسند فقوله في الجواب في محل المنع وقوله ولئن سلم غير معقول كلام خال عن التخصيص
حاصله ان دعوى بديهة لا ينافي وجوب النظر اذ ما ادعينا ان النظر واجب على جميع الاشخاص
قوله كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان قيل ان اراد بالعوام عوام المسلمين فلا
وجه لقوله كلفوهم اولا بالاقرار قلت هذا الكلام مخبوط لانه ما جزم بان في حق المسلم ما عدا
الاقرار منتف بل قال ويحتمل الخلاف المذكور ولو كان مطلق المكلف فيحتمل الخلاف ويحتمل الاقرار
ولذا اورد لفظ الاحتمال فهو ما جزم بالاقرار لا يتبع في حق المسلم بل قال يحتمل الخلاف المذكور
ولو كان مطلق المكلف فهو الاقرار بلا احتمال قوله غاية اه اشارة الى جواب الشبهة العاشرة
من الاشتغال بالكلام بدعة قوله قال الاعرابي اه اشارة الى ان الدلائل الاجمالية
كافية وان المذكورات دلائل اجمالية عندهم وكانوا يسمعون هذا الواجب بتلك الدلائل
من غير تفصيل صغرى وكبرى ونتيجة فعلم ان ذكر كاف والاعرابي قد استدل بالآيات الا فاتحة
وهي بالآيات الانفسية قوله واحطت باساليب الكلام لا يخفى على ذوي الافهام ما فيه
من الايهام وحاصله ان النظر واجب عيني وواجب على الكفاية الاول على العوام والثاني
على العلماء الاعلام قوله والتحقيق اه حاصله ان القصد غير اختياري ولا يلزم النفي لكن
يرد عليه انه لا معنى لكون الواجب غير اختياري لكن لا يذهب عليك ان غرض الشارح المحقق م

م هذا الكلام اعتراض على من قال بوجوب القصد فقال قلت على ما ذكروه يعني ان ما ذكروه من كون
القصد واجبا يلزم ان يكون القصد واجبا والواجب لا بد ان يكون اختياريا فعلى ما ذكروه يلزم
النفي فحاصل اعتراضه انكم قلتم باختيار القصد الذي ادعيتم وجوبه على ما هو مقتضى الوجوب لزم
النفي ولو قلتم بعدم اختياريته على ما هو التحقيق لا يلزم النفي لكن لا معنى للوجوب وبالجملة وجوب
القصد لا يخلو عن اضطراب تام وتحقيق المقام يطلب من رسالته المعمولة لاثبات الواجب والصفات
المشتهرة بالرسالة الجديدة للشارح المحقق وكذا من شرح المواقف قوله والحق عندي اه انما
قيد بقوله عندي لان الحق عند بعضهم غير هذا كما يشعر بقوله قيل ~~عليهم الامر~~ حاصله محاكمة
وفي صحتها محاكمة اخرى اقرب الى الصواب من المحاكمة الاولى وهو انه ان اريد اول الواجبات قوله
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فان كان الموقوف القريب فهو المعرفة وان اريد
الاعم فان كان الموقوف عليه القريب فهو النظر وان كان البعيد فهو الجزء الاول وان كان الابعد
فهو القصد وانما قلنا اقرب ليشمل المذاهب الاربعة ويؤيد ما قلنا ان صاحب المواقف قال ان الشيخ
التي فيها المحاكمة يعني ثلثة مذاهب احسن من التي فيها المحاكمة بين المذاهب قوله لا ما قيل اه لا يخفى
ما في هذا المقام من الاضطراب التام ولعلك تقول ان معنى قوله فنفسه محال يعني نفي الكل
او المشروط لا التكليف او ان معنى فنفسه محال اي مقصوده وتحققه محال لانه تكليف بالمحال
قوله وبه تقسيم الجاد والجحود للحصر ولا يرد النقض بالالهام وامثاله قوله وهو ان يصدر
من الفاعل فعل اه قيل هذا التعريف يصدق بظاهره على افعال الله تعالى فيمكن ان
يوجد التوليد فيها اقول المراد بالفاعل العبد بقرينة ذكره الى ذكر تقسيم المعتزلة الافعال
الاختيارية للعبد الى قسمين ما بالمباشرة وما بالتوليد حيث قال التفتازاني في شرح
العقائد قالوا اه وكذا ذكر السيد الشريف مثله في شرح المواقف على انه لا مانع من ان
يكون في افعال الله تعالى توليد قوله فالنظر فعل اختياري توطئة للاعتراض وكونه
النظر فعلا اختياريا انما هو على مذهب المعرفي النظر بالترتيب واما على راي القدماء
فهو لكن غرضه ان العلم لا يكون من مقولة الفعل اصلا والنظر يكون منه ولو على القدماء
ويكفي ذلك في توجيه كونه فعلا اذ موجب التعريف ما نفي لكن يرد عليه ان العلم عنده

عند المحققين بل بكل مقولة عين تلك المقولة فعلى بعض تلك الاحتمالات يكون العلم ايضا فعلا فالفرق
بينهما فرق بعيد فانه لا يكون جميع افراده والنظر جميع افراده فعلا على ان في كونه فعلا سواء كان
ترتيبا او مجموع الحركتين بحثا يفهم من حاشية مولانا على حاشية شرح المطالع **قوله** والنظر
فعل اختياري مراده ان تعريف المعرفة المذكورة للتوليد لا يصدق على النظر والمعرفة فان النظر
وان كان فعلا اختياريا لكن العلم من احد المقولات الثلث ولم يقل احد انه من مقولة الفعل
فاجاب بقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا الاثر المترتب عليه فقوله فلعلهم توجيه لكلام
المعتزلة حتى ينطبق تعريفهم على ما نحن بصدده **قوله** بالفعل لا يلائم مجاز الحذف بل هو نص في المجاز
المرسل الا ان يقال بعد حلية الفعل في مثله وقد جوز والمجاز في الحذف حيث قال في حاشيته
يحتمل ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز في الحذف او مجاز مرسل واعترض عليه بعض المحققين
قوله وههنا مذهب آخر اه فيه انه ليس مذهب آخر بل راجع الى مذهب الفلاسفة الا ان يقال ان
الامام يقول مع ذلك بالاختيار وهذا الاعتراض هو الذي اشار اليه صاحب المواقف حيث قال و
لا يصح هذا المذهب وغرضه الاعتراض على الامام بانكار اشعري المذهب وهذا المذهب يصادم
قاعدتين من قواعد الاشعري احديهما اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وثانيهما
كونه قادرا وغرض السيد توجيه كلام الامام ورد لكلام الماتن بان مذهب الامام
لا ينافي القاعدة الثانية اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك فانه يصح منه الترك بواسطة
ترك الاسباب وهذا القادر كاف في القدرة لكن لا تكون القدرة عليه ابتداء فلينافي
القاعدة الاولى من الاستناد الابتدائي فيكون هذا توليد في افعال الله تعالى كما نقول
المعتزلة في افعال العباد بالتوليد **قوله** قلت حاصله انه كما لا ينافي الاختيار لا ينافي
الاستناد الابتدائي فان العلم ليس بمتولد عن النظر بطريق التوليد في افعال الله
تعالى بل العلم مستند الى الله تعالى ابتداء كما ان النظر مستند اليه ابتداء لا ان النظر مستند اليه
ابتداء والعلم متولد من النظر فان العلم قد صدر عنه بطريق الاختيار في توجيه
ارتباط قوله واعلم و قوله قال الامام وقوله قلت لا يخلو عن دقة لعل وجه
ارتباط قوله واعلم هو انه لما حقق ان مذهب الشيخ الاشعري انه لا ينكر اللزوم

بين الاشياء الى آخر ما حققه يكاد ان يذهب الوهم الى انه لا فرق بين مذهب الاشعري و
تحقيق الحكماء لا مشهورهم فاشار الى الفرق بينهما بقوله واعلم اه ووجه ارتباط قوله
قال الامام انه ايضا موافق لان مذهب الحكماء ذكره فهو عطف على قوله وقد صرح به
في الشفاء يعني ان الامام ايضا صرح بما صرح به في الشفاء في تحقيق مذهبهم فمعنى
قوله قلت هذا ما ذكرناه من انه تحقيق مذهب الفلاسفة يعني انه ايضا موافق لكلام
الشفاء يعني ان الامام نطق ايضا بمثل ما نطق به الشيخ فقوله قلت على هذا
تحقيق لا تشنيع على الامام كما يفهم من كلام بعضهم **قوله** لكنهم اه دفع لما يكاد
ان يتوهم من انه لا يبقى بين مذهبهم ومذهب الاشعري فرق وللفرق وجه آخر
وهو انهم يقولون بطريق الايجاب والاشعري بطريق الاختيار كذا ذكره الشريف في حواشي
شرح حكمة العين لكن الشارح لم يلتفت اليه لانه يستحق ان مذهب الفلاسفة ايضا الاختيار اوله
لا يذهب عليك ان ما سيذكره عين الايجاب فان قلت هذا التحقيق مناف لقولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وبقولهم انه بسيط من جميع الوجوه ولقولهم بالعلة التامة البسيطة
من جميع الوجوه اقول المذكورات كلها من فروع المشهور لا التحقيق **قوله** واثبات الحركة السرمدية
اه حيث كان سائلا ان الامام اشعري فكيف يثبت الحركة السرمدية **قوله** يدعوه
التناسخ اقول بل هو ظن انه لا طريق الى العلم سوى الحس فان ذكر المنفي ايضا لمحجوبا
قوله في الالهيات اقول لا يذهب عليك ان دليلهم لا يخص الالهيات بل يجري في غيره
فانه عندهم ان النظر لا يفيد العلم فيما سوى الحسابيات والهندسيات فدليلهم يجري
في الطبيعيات بل في سائر العلوم سوى الحسابيات والهندسيات الا ان يقال وجه
التخصيص ان الكلام في الالهيات ربما يقال الرب ايضا قريب حيث هو اقرب من حبل
الوريد قلت ذكر معنى اقرب للقرب **قوله** هويته اي نفسه الناطقة يدل عليه قوله فيما بعد
عن معرفة نفوسهم لو كان ماديا فمعنى القرب ظاهر ولو كان مجردا فليس القرب الا باعتبار
التعلق **قوله** من حيث الكنه اي من حيث التصور وانها جوهر او عرض اي من حيث
التصديق باحوالها فلا يرد ما يقال انه كيف تتعارض الادلة هي ان المراد بمعرفة

النفوس هى المعرفة من حيث التصور لا التصديق فان المراد بمعرفة النفوس اعم من التصور
والتصديق والمراد من الادلة الموردة على التصديق باحوالها من كونها جوهرا او عرضا
مجردا او ماديا **قوله** ثمة مشتمل على ثلث نقوض تفصيلية على ثلث مقدمات معينة **قوله**
على انه لو تم لدل على نقض اجمالى اه وقيل ان الهندسيات لا كثرة خلاف فيها بل هى علوم متسقة
منتظمة فلا يجرى الدليل فيها وكان لاحظ ان متعلق الهندسيات ابعد من النفس ولم يلاحظ
كثرة الاختلاف وعدمه **قوله** لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به اى بالاحتياج
لا على عدم العلم بالمعلم على ما هو مدعاهم فحاصله نقض اجمالى معهم فلا يرد ما قيل النقض
مندفع لانهم متفقون على حصول العلم بتعليم **قوله** لكان ممكنا فيكون حادثا فى الملازمة بحث
لان القدم ينافى التاثير عندهم هذا منقوض بالصفات الا ان يقال ان القدم ينافى التاثير لان علة
الاحتياج عندهم الحدوث فهو يرجع الى ما سيذكره الشارح من القول بقدم الصفات ليس معقولا
على قاعدتهم **قوله** وتفصيله اه خلاصة الكلام فى هذا المقام ان الوجود هو كلى عام تحته خاصتان
احدهما الوجود الواجب لذاته وثانيهما وجود الممكنات الاول يختص بسلب الاضافة بمعنى ان تميزه امر
عدمى هو سلب الاضافة والثانى مختص بالاضافة بمعنى ان تميزه هو الاضافة الى غيره من
الماهيات الممكنة فان الوجود الواجب هو عينه هو الاشعرى مع ان الوجود فى الكل فى الممكنات والواجب
مختص بسلب الاضافة الى غيره عنده وفى الكل عينه عنده فالتفصيل سيفهم على مذهبه ولو كان المراد
بمحققى المتكلمين غير الاشعرى فح يكون قوله ولا عين لشىء من الموجودات مستطردا اذ كان يجاب عنه
بانه بملاحظة مذهب الاشعرى واعلم ان محل النزاع ليس هنا الوجود العام البديهى فانه غير عند الكل
فان الاشعرى وجمهور المتكلمين والحكماء الذين بينهم النزاع فى هذا المقام كلهم متفقون على ان
الوجود الكلى زايد فالنزاع انما هو فى الوجود الخاص من انه عين الممكنات والواجب ايضا وهو مذهب
الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى او عين الواجب فقط وزائد فى الممكنات وهو مذهب الحكماء
او زايد فى الكل وهو مذهب جمهور المتكلمين فالمراد به معنى اخر لا الوجود الكلى البديهى وقوله
فيكون النزاع لفظيا ليس كذلك وهذا خلاصة قوله قلت فان خلاصة ان الكلام فى الوجود الخاص
الذى هو معنى اخر غير الكلى فبعضهم يقولون على التفصيل السابق من المذاهب الثلثة فكيف يكون

النزاع

النزاع لفظيا مع ان مورد النفى والاثبات انما هو الوجود الخاص **قوله** من الماهيات الموجودة اى صفاتها الخاصة وهى
الوجودات الخاصة فان النزاع للكلى من افراده والماهيات ليست افرادا للوجود بل الوجودات الخاصة افرادها
لئلا يناقض قوله المراد بالوجود ما هو مبداء انتزاع هذا المفهوم فانه يفهم من هذا الكلام ان الماهيات مبداء
الانتزاع ومن كلامه الاخير ان وجوده الخاص مبداء الانتزاع لكن المراد ما ذكرناه فلا منافاة ويمكن ان يحمل
الماهيات على معناها الحقيقية ويكون الانتزاع منها فى بادى النظر اى الانتزاع منها البداهة وان الانتزاع بحسب دقة
النظر من صفاتها الخاصة فما ذكرنا من ان مبداء الانتزاع هو الصفات هو الكلام التحقيقى وما ذكر من كون الماهيات
مبداء الانتزاع هو الكلام الظاهرى الذى نرى اى فى بادى الرأى فلا ينافى ما سيأتى من ان مبداء الانتزاع
هو الاثر فان الاثر عند دقة النظر والانتزاع من قبيل انتزاع الكلى عن افراده يعنى ان هنها وجودا عاما كليا
مشتركا معنويا متواطيا ومشككا او مشتركا لفظيا هو منتزع من الماهيات باعتبار وجوداتها الخاصة كالانسان
المنتزع من الكثيرين الذين تحته وهو ظل لها وشبح منتزع منها والاشخاص انما تخصصت بالخصوصيات
على ما صرح به سيد المحققين فى حواشى شرح المطالع **قوله** وفى الممكنات اثر ابنا على اى الوجود الخاص فانه اثر
الفاعل انما هو الوجود فان الماهيات ليست مجعولة فان قلت هذا ينافى كلامه السابق من ان مبدا الانتزاع
هذا المفهوم البديهى هى الماهيات قلت المراد بها صفاتها الخاصة على طريق المجاز المرسل ومجاز الحذف ليكون
هذا ويكون انتزاع الكلى من افراده فان قلت مبداء الانتزاع فيها ايضا الوجود الخاص غاية الامر ان الوجود
هو عين الذات الواجب وربما يقال لا معنى لكون الوجود الخاص عين الذات ومغائرة لوجود المطلق فان
المطلق جزء من المقيد اقول ذلك كذلك لو كان المطلق ذاتيا لكن على هذا المذهب الوجود كلى مشكك والمشكك
لا يكون ذاتيا بل عرضى فان الوجود عرض عام بالنسبة الى افراده قيل من المقرر عندهم الوجود معدوم فاذا
كان فرد منه وهو الوجود الواجب موجودا فكيف يكون معدوما فان قلت على مذهبه يعنى لا يبقى
نزاع بين الفريقين لان ذاته بذاته مبداء الانتزاع ذلك فيكون الوجود عين الذات وخلاصة قوله قلت
انهم يبطلون هذا المذهب لانهم يقولون به بطريق التعليل ومن البين انه لا بد من المغائرة بين العلة
والمعلول فالنزاع بين الفريقين باق والذى يخطر بالبال انه لو كان الوجود زائدا فاذا نظرنا الى الواجب
وقطعنا عن جميع الامور الزائدة لزم ان يكون الواجب موجودا وهذا منا امداد للشيخ لا للحكماء **قوله** لا اله الا
هو خالق كل شىء اه قيل هذا الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى انه خالق سواه اقول يمكن ان يقال انه

خالق كل شيء بالاستقلال ومعنى قوله لا خالق سواه اى بالاستقلال لكنه ح يصلح للرد على المعتزلة
ولا يصلح للرد على الاستاد ولا يكون نصا فى مذهب الاشعرى الا ان يقال انه لما ثبت انه خالق كل شىء
وبطل بنوارد العلل لزم المدعى لكنه يرد بعد انه ليس دليلا مستقلا بل هو دليل بملاحظة ابطال مذهب
الاستاد وتأويل الشىء بالجوهر تأويل من غير نحو بل لانه يستلزم تخصيص بعض موارد الاتفاق وهو
غير افعاله لاختيارات من الاعراض **قوله** قبل ظهور البدع اشارة الى انه اجماع فى ذلك الوقت وكفى به اجماعا
قوله لجبر المحض فى العبارة ايماء الى ما قيل فى الفرق بين الاشاعرة والجبرية من ان مذهبهم جبر محض
ومذهبنا جبر متوسط وفى هذا التقرير اشعار بان ما اورده المعتزلة علينا من الفرق بين حركة المرتعش
وحركة المختار لا يبطل مذهبنا بل مذهب الجبرية **قوله** ولما بطل وجب لا يقال فى الملازمة بحث اذ لا يلزم
من بطلان مذهب الجبرية بالبداهة ومن ابطال مذهب المعتزلة بالادلة وجوب اعتقاد مذهبنا لجواز
اعتقاد مذهب القاضى او الاستاد او الفلاسفة لانا نقول يحمل قوله خالق الافعال على ما يكون له دخل فى خلق
الافعال سواء بالاستقلال كمذهب الاعتزال او الجبرية فح لا يبقى غبار على الملازمة فالمعتزلة افترقوا فرقتين
فرقة ادعت الضرورة وهو ابو الحسين واتباعه وفرقة ادعت النظرية ولهم حجج على ما صرح فى شرح المواقف
والحجج المذكورة فى المواقف وشرحه بعينها الحجج التى ذكرها العلامة التفتازانى فى شرح العقائد فاندفع عنه ما
اورده افضل المتأخرين مولانا عصام الدين من انه جعل الدعوى ضرورية فجعله حججهم محل نظر لان الذين جعلوا
الدعوى ضرورية هو ابو الحسين واتباعه والحجج ليست لهم على انهم يمكن ان يكون تنبيها فى صورة الحجج فكونها فى صورة
استعيرت لفظ الحجة له وله نظاير فى الكلام بل ان ابا الحسين فى هذه المسئلة ليس بمعتزلى كما صرح
به فى المواقف ومن جملة حجج المعتزلة انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد
والاكل والشارب الى غير ذلك تعالى عن ذلك اقول انما لهم لم يقولوا بعدم خلق الافعال الغير الاختيارية
فانه لو كان هو الخالق لكان هو المرتعش الى غير ذلك **قوله** وذكرت هذا الكلام لبعض الفضلاء فتلقاه
بالقبول **قوله** واكثر المعتزلة والمشهور فى الكتب ان المعتزلة كلهم فلعله قيد بالاكثر لعدم موافقة البعض
منهم لقد يقال ان الاقدار والتمكين من الله تعالى فلا يكون بقدرة العبد وحده اقول كانه اراد المبدأ
القريب ولا شك انه قدرة العبد وحدها عندهم **قوله** والاستاد ابو اسحق اى ان اراد ان كل واحد منهما
مستقل فنفسه غنى عن البيان وان اراد انه ليس شىء منهما مستقلا لزم عجز الله تعالى وبالجملة فمذهبه شنيع

الآن يراد انه

الآن يراد ان قدرة الله تعالى مستقل والعبد ليس بمستقل لكن الله تعالى فوض لمشيئته خلق البعض الى العبد
فح لا يلزم من ذلك الفساد اى لزوم العجز لكنه ايضا شنيع فيرد انه كان الكسب مخلوقا لله تعالى فلا شىء للعبد
وان كان للعبد يثبت ان العبد خالق بعض الافعال ولا يدفع ان الكسب امر اعتبارى اذ مسئلة خلق الاعمال يعم
الاعتبارات **قوله** قلت الظاهر اقول فح يرجع الى مذهب الاشعرى ولا يكون مذهبا مستقلا او يرجع الى
مذهب الاستاد لو اريد المدخلية بطريق الخلق وفيه بحث اخر فانه لو اريد المدخلية بطريق فرض انه خلاف
الظاهر من كلامه حيث قال ان قدرة العبد مستقلة فى وصف خلق الطاعة فليس كذلك اذ لا مدخل لقدرة الله
تعالى فى الكسب حتى يكون مستقلة وان اراد انه لها مدخلا فى الخلق فهو وان لم يلزم عليه ما يلزم على المعتزلة
لكنه يلزم ح ما يلزم على الاستاد وهو ايضا شنيع فهو والاستقلال فى الخلق متساويان فى المحذور فلم
اقل الشيخ كلام القاضى الا ان يقال ان مذهب المعتزلة اشنع حيث يقال بالاستقلال فى الخلق مع ان هذا
حسن ظن للشارح بالقاضى والا فيجوز ان يكون مراد القاضى الاستقلال ويلزم عليه ما يلزم على المعتزلة
وانما حكم بانه يلزم عليه ما يلزم على المعتزلة ولم يحكم بانه يلزم عليه ما يلزم على الاستاد لان الاستاد
ليس قائلا بالاستقلال وعلى تقدير ان يراد الاستقلال لا يرجع الى مذهب المعتزلة لكن يلزم عليه
محذورهم لان المعتزلة قائلون بالاستقلال فى كل الافعال لا فى الواحد فقط وعلى تقدير ارادة المدخلية لا يرجع
الى مذهب الاستاد لانه قال بالمدخلية فى كل الافعال لكن يلزم عليه محذوره فى الخلق وعلى تقدير المدخلية
فى الكسب ايضا لا يرجع الى مذهب الاشعرى من وجهين احدهما الاستقلال فى الكسب وثانيهما
فى كل الافعال قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء اقول هذا ليس مبنيا على ظاهر كلام الحكماء
فان ظاهرهم ان فاعل الحوادث هو العقل الفعال مستقل بل هو الظاهر من كلامهم فيكون للعبد دخل فى افعاله
كما ان للاستعداد فى الموجود الاخير دخل بل قد يكون للمزاج والصورة النوعية ايضا مدخل فيكون الاسناد
الى العبد اسناد الى ما له دخل فلا ينافى الظاهر لا يقال فح يجوز ان لا ينافى التحقيق لانه اسناد الى
الوسائط لانا نقول وسائط العبد مبنى على المشهور على ما هو المفروض ويمكن الجواب عنه بان تنزلهم
مبنى على المسامحة يعنى ان الفاعل بناء على المشهور وان كان العقل الفعال لكنه ليس مستقلا فالاسناد
الى المزاج والميل والصورة النوعية مسامحة المشهور كما ان المشهور مسامحة التحقيق والغرض من النقل
من بهمنيار وافلاطون اثبات ان الحكماء قائلون بان الاشياء كلها مستندة الى الله تعالى **قوله** وهذا موضع

الاول لا غير فقد يتوهم انه مناف لكلامهم من انه ليس للعقول كمالات منتظرة بل العقول كلها كالمبدا الاول
منزهة عن معنى القوة فلا وجه لقوله لا غير اقول ذلك مدفوع فان كلامهم ذلك مبني على المشهور
وهذا على التحقيق **قوله** قلت اه فيه ان وجه ارتباطه بما قبله لا يخلو عن كدر وهو ان هذا الكلام في
الوحدة فقط والكلام السابق كلام في جميع الصفات **قوله** كون الشيء منفردا اه فيه ان الشيء
قد يكون منفردا في امر غير لايق فمطلق كون الشيء منفردا ليس باولى الا ان يقال المراد كون الشيء بالنسبة
الى صفة الكمال منفردا اولى **قوله** كلام خطابي اه لعله قال خطابي بالنسبة الى المقدمة الثانية حيث قال
والواجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال لانه دعوى من غير برهان فغاية ما يفيد هو الظن وقال بل
شعري في مقام الترقي بالنسبة الى المقدمة الاولى فان كون الشيء منفردا اما لا يخلو عن خدشة كما سمعت
انفا **قوله** واستدل الفريقان اه المسطور في الكتب المطولة ان هذا الاستدلال للفلاسفة واما استدلال
المعتزلة فهو ما يشير اليه الشارح من قيام الحوادث بذاته او اثبات القدماء وهو كفر كيف والنصارى
كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما بال الاكثر لا يقال يحتمل ان يكون ذلك الاستدلال للمعتزلة ايضا فح
يكون هذا مشتركا بينهم وبين الفلاسفة لانا نقول المعتزلة غير قايلين بحالية التلازم بين الاخيرين
فانهم يجوزون ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا للكثرة ويجوزون ان يكون الشيء قابلا وفاعلا معا
فقوله واستدل الفريقان لبس في موضعه وكان ما وقع في ذلك للتوافقهما في المدعى **قوله** وتلك الصلة
اه قد يقال يجوز ان يكون بمجموع الواجب والغير غير الواجب ولذا قال القوم المركب من الواجب والممكن ممكن على
تقدير ان لا يدخل فيه فهو مشترك مع الشق الاخير في المحذورات الغير له دخل وان اردت ان الواجب
فقط له مدخل فهو الشق الاخير **قوله** بين المتكلمين كلهم اه ان اراد اطلاق الاسماء فلا يستقيم بالنسبة
الى الشيعة وان اراد اثبات المبادي فذلك وان كان مستقيما بالنسبة الى الشيعة لكنه غير مستقيم
بالنسبة الى المعتزلة **قوله** من الاعتبارات لو كانت من الاعتبارات العقلية فكيف يكون غير الواجب واللازم
ان يكون الواجب اعتباريا الا ان يقال اراد بالعينية سلب الغيرية فسلب الغيرية يصدق باعتبارين كالا يخفى
قوله على نفي الغيرية الاولى ان يقال على العينية حتى يتميز عن مذهب الاشعري فان الاشعري ايضا قايل
بنفي الغيرية فكانه اراد الغيرية على مذهبهم فانهم لما نفوا الغيرية على مذهبهم اثبتوا العينية اذ لا واسطة عندهم
بينهما والواسطة انما اصطلاح جديد من الاشعري على ما صرح به الامام الرازي **قوله** فلا يكون مصدرا للكثرة

اقول لا يخفى ان الاستدلال على الاتصاف بذلك الكلام تبع الاجماع على الاتصاف بجميع صفات الكمال منعه لنا ابيد الاجماع فتبصر

دهذا

دهذا مبني على ظاهر كلام الحكماء والا فتحقيقهم ان لا موثر في الوجود الا الله تعالى فيكون مصدرا للكثرة وفروع
المشهور غير فروع التحقيق ولا يذهب عليك انه لا يمكن الجواب عن الاعتراض على الشيخ الرئيس بانه يلزم
كون الشيء قابلا وفاعلا معا بانه فاعل من جهة وقابل من جهة اخرى فانه اعتراض بحسب المشهور
وبحسب المشهور المبدا الاول بسيط حقيقي فلا يتغاير فيه الجهات **قوله** هو مما اجمع عليه العقلاء كيف اجمع
عليه العقلاء مع ان المعتزلة ينفون الصفات وكذا الفلاسفة بل الشيعة ايضا ولعلك تقول انه لا يلزم
من اجماع العقلاء ان تكون زائدة بل كلهم متفقون على انه عالم وقادر مثلا هب انه عالم بعلم هو عين ذاته
ولكن يابى عنه قوله فيما بعد والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته لكن اشار بقوله متصف بجميع صفات الكمال
فانه لو كانت الاشارة الى الزيادة لكان ردا على الحكماء والمعتزلة والشيعة فكيف يكون مجمعا عليه للعقلاء
والحاصل ان بين الاشارة الى الزيادة وبين كون هذه المقدمة مجمعا عليه منافاة بينة والقول بان هذه
المقدمة اشارة الى التنزيه الى الصفات السلبية ومن البين ان الكل متفقون على التنزيهات سوى المجسمة
وكذا القول بان العقلاء مخصوصون باهل السنة بسبب تنزل عقلاء غيرهم منزلة غير العقلاء بعيد جدا او يحمل
التخصيص باهل السنة بناء على ان المجتهد المبتدع غير معتبر في الاجماع ويرد الاعتراض على تقدير
الاشارة الى التنزيهات وعلى تقدير الاشارة الى مجموع الامرين بالمجسمة الا ان لا يعتد بهم من العقلاء والوجه
في الجواب ان يقال ان هذا على طريق النقل عن ابن سينا وما سيصرح به من الاشارة هو رمز من الشرح **قوله**
عندنا اه يريد بضمير المتكلم جميع المتكلمين لكن بظاهره لا يلايم مذهب جمهورهم ولكن ان تقول علة الاحتياج هو
الحدوث اي الحدوث مدخل في العلية سواء كان الحدوث علة مستقلة كما هو مذهب جمهورهم او جزءا كما هو
مذهب بعضهم من المتكلمين ان مجموع الامكان والحدوث او شرطا على ما ذهب اليه بعض اخر منهم من ان العلة اي علة الاحتياج الامكان
بشرط الحدوث فلا وجه لما قيل ان علية الامكان شرط الحدوث فانه ايضا ينافي كون الممكن قديما فانه ينافي الشرط
قوله وضعفه ظاهر يعني ان علة الاحتياج عند المتكلمين هو الحدوث وما ذكرتم من انها لو كانت ممكنة فلا بد من
علة انما يستقيم على مذهبكم حيث جعلتم علة الاحتياج الامكان فقال المحقق وضعفه ظاهر يعني ان الحكماء يعلمون
انهم يجعلون علة الاحتياج الحدوث لكن يعترضون على ذلك المقدمة ويقولون لما جعلتم علة الاحتياج الحدوث
وجب عليكم نفي القديم الممكن واما اذا اثبتم فقلتم قولا متناقضا مع انه لا تطرد قاعدتكم **قوله** متناقض في نفسه اي فلانه
الصفات قول متناقض في نفسه اذ لما كانت ممكنة فاحتياجها الى الموصوف بديهي فيناقض قولهم عدم

على ما ذهب اليه بعضهم ح

الاحتياج يعني ان يحول هذا القول وموضوعه متنافيان فهذا قوله متناقض في نفسه ومناقض لثلث
قواعد على ما نفصل في الحاشية الاتية وهذا اشكال قوي يرد على المتكلمين المثبتين للصفات القديمة
وربما يقال انه يجوز ان يكون مرادهم من كون علة الاحتياج الحدوث هو الحدوث الزماني فلا ينافي قدم الممكن
اقول ذلك ذهاب الى مذهب الحكماء من اثبات الحدوث الذاتي واما المتكلمين فلا يثبتون الا الحدوث
الزماني وهذا مثل ما قال في شرح العقائد من ان قدم الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث
ثم قال ولو كان المراد بالحدوث الحدوث الذاتي فهو مخالف لاصطلاحهم فانهم لا يثبتون الذاتي بل
الزماني فقط وفي كلام الفاضل الشريف واني ما يمكن التفصي عن هذا الاشكال حيث قال في مفتتح
الالهيات لا اخفاء في ان جزم العقل بكون الشيء حادثا او ممكنا حكم بان له مؤثرا سواء علم ان علة الاحتياج
الى المؤثر الامكان او الحدوث او لم يعلم فالحق ان الحكيم مع حكمه بان علة الاحتياج الى المؤثر الامكان وحده
يصح ان يستدل بالحدوث على الاحتياج الى المؤثر وان المتكلم مع قوله بان علة الاحتياج احد الامور الثلث
لا الامكان وحده لجواز ان يستدل بالامكان وحده عليه وحينئذ فالقول بان الاستدلال بالامكان
او الحدوث عليه يتوقف على ان يكون علة الاحتياج عنده احد الامور المذكورة كما يفهم من قوله بناء
على ان علة اه ليس على ما ينبغي انتهى كلامه ويظهر منه انه يجوز للمتكلم ان يقول علة الاحتياج في الصفات
الامكان وفيما عداها الحدوث **قوله** يخالف لما اجمع العقلاء اه قيل ان العقلاء اتفقوا على انه متصف
بصفات الكمال ولم يتفقوا على انها ليست من الغير بل يجوز ان تكون تلك الصفات من الغير اقول ان
من جملة صفات الكمال ان يكون كاملا في نفسه مستكملا لغيره وههنا اعتراض مشهور بعلم الله تعالى
قال الامام لو اجتمع جملة من لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام
وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وانت تعلم انه شنيع جدا فالوجه في الجواب ما افاده
المحقق الدواني في رسالة خلق الاعمال واقول في دفع هذا ذلك الاشكال ان العبد لا يعلم معلوم الله تعالى
اي طرف من الوجود والعدم فهو يصرف اختياره الى الفعل وحينئذ لا يرد عليه شيء وهذا احسن مما حققه
الشيخ في رسالة خلق الاعمال ولا حاجة الى الامر الشنيع الذي ارتكبه هشام من انه تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها **قوله** من حيث كونه تخصيصا اه ويلزمهم تخصيص ثلث قواعد الاولى ان كل ممكن حادث
والثانية ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث والثالثة ان كل ممكن مستند الى الله بالاختيار للقاعدة

ارادبه

اراد به الجنس فيشمل القول الثلث **قوله** غير متصور اه الا لزم ان يكون حادثا **قوله** ولا محذور
من حيث كونه تخصيصا وقوله فالعقل يخصص بينهما شائبة منافاة فافهم **قوله** استدل القائلون بالغيرية
بان النصوص اه فيه ان الاستدلال بالنصوص ليس للقائلين بالغيرية فقط بل القائلون بانها لا هي
ولا غيره ايضا يستدلون بذلك النصوص فهذا وان يفيدهم في مقابلة الحكماء ولا يفيدهم في مقابلة الاشا
لا يقال المراد بالقائلين بالغيرية هم النافون للعينية حتى يشمل الاشاعرة لانا نقول قوله بعيد هذا
واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره اه يابى عنه **قوله** بان الشرع والعرف اه فيه ان هذا يخالف دعويهم
فان دعويهم مقتصرة على الصفات القديمة وهم يعترفون بمغايرة الصفات الحادثة والذات وما
ذكرناه ناظر الى جميع الصفات يرشدك اليه قوله مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته اي صفات زيد يعني
ان صفات زيد ايضا لا تغاير الذات مع انها حادثة فلعله اطلع على دعوى لهم في مطلق الصفات لكن تصريحهم
للغيرين من جواز الانفكاك مشعر بان الصفات الحادثة مع الذات من الغيرين **قوله** بان نفي العينية
بديهي ودعوى البداهة في محل النزاع غير مسموع سيما قد ذهب اليه جمع من العقلاء **قوله** نفي غير المنفي
وهو لا يخلو عن شوب وكانه اراد بالمنفي المنفي الظاهري الذي دخل عليه النفي وان كان مثبتا ولفظ
معرفة باللام وترك اللام سهو من قلم الناسخ **قوله** في حيز او عدم وربما يقال انا نفرض مجردين قديمين
فالتغيير الى الحيز والعدم لا يفيد لانه ليس حاسما لمادة الاشكال بالمجردات اقول هذا النقض كالنقض
الذي اورده الخيالي بالالهين لكنه يدفعه الجواب المشار اليه بقوله قلت كما انه يدفع النقض
بالجسمين بالالهين المفروضين لكن بقي ان يقال انه حاجة الى تغيير التعريف ولا تعويل عليه بل التعويل انما
هو على قوله قلت النقض غير وارد لان يعني ان مادة النقض في التعريفات ينبغي ان يكون من المحققات وبه
اندفع النقض بالالهين المفروضين **قوله** بل التقدم اه فلا نقض اقول يمكن ان يفرض جسمان قديمان بينهما
علاقة وح لا يمشي عليه الجواب الاول من ان مادة النقض اه فانه بعد تسليم ذلك ولا شيء من الجواب
الاخيرين هو ظاهر الا ان يقال ان الجسمين لا يكون بينهما علاقة اللزوم بل علاقة اللزوم يكون بين
ذات وصفة او يقال انا نلتزم ان الجسمين المفروضين كذلك لا يكونان غيرين كما قال فان علاقة اللزوم
هي التي تنافي الغيرية **قوله** على التعريف المختار الظاهر انه اراد به المشار اليه فان لفظ الانفكاك انما هو فيه

لكن نحو

لانه

103

لانحلال قد وان كان الاول ايضا مشتملا عليه معنى ولفظ المختار يشعر به ويحتمل ان يراد من التعريف المختار
الاول بناء على ان الاعتراض مدفوع قوله لامتناع عدم البارى فيه ان عدم البارى وان كان ممتنعا لكنه
ينفك في التحيز فهذا الدليل لا يثبت المدعى فان الكلام انما هو في التعريف المعتبر اليه ويكفي فيه الانفكاك
في التحيز بل نقول يتصور انفكاك البارى عن العالم في التحيز وكذا العالم في التحيز او نقول ان العالم ينفك
عن البارى عنه في التحيز الا ان يقال انه ليس شيء لانه ليس على وتيرة واحدة كما يشعر به كلام المواقف
ويمكن الجواب بان المعنى من الانفكاك في التحيز هو ان يكون لكل منهما حيز مغاير لحيز الاخر ولذا اورد القوم
بعد زيادة قيد الحيز النقض بالالهين المفروضين مع انه يصدق عليهما انهما منفكين في التحيز بمعنى انه
لا حيز لهما اذ الانفكاك في الحيز بحسب المفهوم اعم من ان لا يكون له حيز او كان حيز لكنه يكون مغاير الحيز
الاخر لكن الثاني هو المتبادر دون الاول قوله ولجيب عنه الخ فيه انه مع هذا الجواب ايضا يرد النقض بالعرض
وبعض الخاصة على ما صرح به التفتازاني فهو غير حكم لمادة الاشكال قوله ولا يجوز مثل ذلك الخ وربما
يقال يجوز ان يتعقل وجود الموصوف بدون وجود الصفة وكذا الجزء بدون الكل الا ان يلاحظ قيد الحيثية
اى الموصوف من حيث هو الموصوف وكذا الجزء من حيث هو جزء وح لا حاجة الى هذا الجواب والحاصل
انه ان لم يلاحظ قيد الحيثية لا يتم الجواب ولو لاحظ فيكتفى به من اول الاول قوله لا يستلزم عدم احد
التعيين حتى يستقيم الكلام فقد يقال هذا التعريف عين الاول اقول هذا غيره اذ في هذا لاحظ الاستلزام
دون الاول وربما يقال انه في الاول ايضا لاحظ الاستلزام بملاحظة الجواب لكن لا يخفى انه بعد الاشياء
التي يعتبر فيها الاستلزام بملاحظة الجواب بخلاف هذا فان الاستلزام فيه صريح قوله بل جميع اللوازم
والملزومات فيه ان هذا يشعر بان اللوازم والملزومات من افراد الغير مع انه ينافى ما سبق من قوله فان
علاقة اللزوم عندهم تنافى الغيرية وحمل قوله فان علاقة اللزوم اه على المهملة لا يجدى نفعا فانه قال
بل جميع اللوازم اه الا ان يقال معناه ان جميع اللوازم والملزومات تبقى خارجة مع ان بعضها من افراد الغير
في تقييد حمل تلك القضية على المهملة هذا وفيقا وبحق الناصر حقيق بفى ههنا بحث وهو انه قال هناك فان علاقة
اللزوم هي التي تنافى الغيرية بطريق الحصر مع ان الكل والجزء لا يكونا غيرا عندهم فعلاقة الجزئية والكلية
ايضا تنافى الغيرية عندهم الا ان يقال انه لا تخلو مادة عن اللزوم حتى الكلية والجزئية غايته ان لزوم
اهل العربية لا اللزوم الذي هو مصطلح ارباب المعقول الا يرى ان ارباب الاصول يقولون الدلالة الالتزامية

ويرد

ويرد بها ما عدا المطابقة وحاصله ان التعريف صحيح وان كان مانعا لكنه غير جامع بخروج بعض افراد المعرف
وهو اللوازم والملزومات والصانع مع العالم قوله فلا يرد الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم
والملزوم واللازم ومن ههنا يعلم ان غرضه من قوله واللوازم اه اعتراض لا تحقيق المقام قوله عين الاشارة
الى الاجزاء قد يقال ان الاشارة الى الصفة عين الاشارة الى الموصوف اقول ذلك كذلك لو كان المراد بالاشارة
الاشارة العقلية او الاعم منها ومن الحسية لكن المراد من الاشارة الاشارة الحسية قوله او تقديرا فان التقدير
انما ورد لدخول صفات الله تعالى فان الاشارة حسية تحقيقا فيها لكن فيها اشارة حسية تقديرية فانه لو ذكره
فرض انها تكون مشارا اليها بالاشارة الحسية لكانت الاشارة اليها عين الاشارة الى البارى تعالى ولو اراد
الاشارة العقلية لما احتاج الى قوله او تقديرا فان الاشارة العقلية فيها تحقيقي لا تقديري قوله ولا بأس به
اه حاصله ان التعريف وان كان بالاعم ولا يكون مانعا من دخول الاغيار لكنه ليس بمضر لانه لا تحرك ما نحن
بصدده لان مراده انه لا بأس به بكونه من افراده على ما توهم بعضهم ينادى فساد ذلك التوهم تذييله
بقوله لان الغرض منه اه صريح فيما ذكرنا ولو كان المراد ما ذكره لما ذيله بقوله فان الغرض اه فانه من افراد
المعرف قوله لان الغرض منه الاحتراز اه فيه انه لا احتراز عن تعدد القدماء وكانه اراد الاحتراز عن تعدد
القدماء المتغايرة فيه ان المقصود نفي تعدد القدماء المتغايرة ويترتب عليه قوله وما نقل كانه جواب بعدد ع
سؤال وارد على قوله ولا بأس به تقريره انك تقول لا بأس به اى بدخول الجزء والكل في تعريف الغير مع انه
لا يقول به احد سوى جعفر بن الحارث وعد ذلك من جهالته فكيف تقول في حق قول من عد صاحبه جاهلا
انه لا بأس به فاجاب بقوله لا يصح للتعويل عليه لكن لا يذهب عليك ان الكل والجزء ليسا من افراد الغير حقيقة
بل هو قال لا بأس به اى يكون التعريف اعم ولا يكون مانعا لانه داخل في المعرف قوله قال الامام مراده ان النزاع لفظى
قوله وهو نفي لزوم تعدد القدماء فانه مع هذا ايضا القدماء متعددة نعم لو كان علينا لم يتعدد لكن
لا يذهب عليك ان اراد نفي لزوم القدماء مطلقا فذلك لا يترتب عليه وان اراد ان الغرض نفي لزوم تعدد القدماء
المتغايرة فذلك يترتب عليه والظاهر ان الغرض هو الثاني وهو يترتب عليه ~~والظاهر ان الغرض~~ ويمكن
ان يكون مراده انه لا يترتب عليه اى لا يتوقف فانا لو فرضنا انها متغايرة فانها صفات والمحال هو تعدد
الذات فظهر انه لا يتوقف على اصطلاح الاشعري كما لا يخفى قوله بناء على انها لا هو ولا غيره فيه ان الجواب
يتم بقوله ولا غيره فلا دخل لقوله لا هو فيه وربما يجاب بانه انما اتى به لئلا يتبادر الوهم الى العينية

قوله لاثباتهم قدماء مستقلة قد يقال الكفر لا يلزم من اثبات تعدد القدماء اقول انهم يثبتون
بطريق الشركة على ما نطق به القران الكريم من قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فهم يثبتون
بطريق المعبودية قوله اما سمعا اى الدليل السمع عام يثبت به جميع مواد العلم وربما يقال ان الدليل العقلي
خاص لا يفي باثبات جميع المواد فان الافعال المتقنة بعض افعال الله تعالى كلها متقنة كما يشهد به
كلام المواقف قوله كما قال الله تعالى سنريهم اياتنا اه ربما يقال انه لا يصلح شاهدا لما نحن فيه لانه ليس
الكلام في انه الحق بل في علمه اقول كانه اراد الحق من جميع الوجوه قوله فانها مخلوقات الله تعالى على اصول
الاشعري وربما يقال انها لا تخلو عن الكسب فانها كالعبادة كما صرح به المولى الخيالي وغيره من الفضلاء
فكما ان خالق الافعال المتقنة يعلمها فكذا كاسبها فانه لا يتصور الكسب بدون الشعور كما انه لا يتصور
الخلق بدونه فان الافعال الاختيارية مسبوقة بالشعور قوله ولا يرد اه حاصل الايراد نقض اجمالي وقوله
بصدر عنها متقنة وهناك مقدمة اخرى مطوية هي قوله مع انه علم لنا بها فالجواب الاول منع المقدمة
الاولى والثاني للمقدمة الثانية قوله وغيرها يحتمل ان يكون متعلقا بالمضاف اى غير السوت وبالمضاف
اليه اى غير النخل قوله وهذا مما وافق فيه الفلاسفة توطئة للرد على الشيخين على الفلاسفة بانهم كفروا
في هذه المسئلة قوله واشتهر عنهم اشارة الى مشهور غلط يعني اشتهر عنهم لكنه ليس تحقيقهم قوله الجزئيات
المادية سواء كانت متغيرة او متشكلة وهذا احسن مما سيأتي من قوله وكالجزء المتغير اه وايضا من قوله
موضوعا للتغير لايهام اختصاصها بالتغير قوله وكان الجزء الاولى الجزئي المادي او المتشكل حتى يعم
الكل فان الافلاك ليست من الجزئيات المتغيرة لا يقال ان الجزئي المتغير ليس معلولا له بالذات
لانا نقول كلامهم يشمل المعلول بالذات كما هو التحقيق او بالواسطة كما هو المشهور حيث قال في
المواقف بوسط او بغير وسط قوله موضوعا للتغير الاولى ان يقول للتغير او التشكل حتى يعم الكل
فانه موهم بان تخصيص الجزئي بما عدا الجزئيات المتغيرة كاف مع ان الكلام في مطلق الماديات ولو
اكتفى بالتشكل بان يقال موضوعا للتشكل يكفي فان المانع في الجزئيات المتغيرة شيئان احدهما التغير
وثانيهما التشكل اما في الجزئيات المتشكلة فمانع واحد وهو التشكل فظهر ان التشكل عام في الكل
ويمكن ان يقال ويكفي ان معنى قوله موضوعا للتغير مثلا ولذلك قلنا الاولى قوله فالصواب هذا انه
تتمة كلام الشارح الاشارات اعلم ان في هذا المقام اعتراضين احدهما ان يكون تخصيصا للقاعدة

العقلية

العقلية وثانيهما انه يلزم عليه تعالى الجهل وقوله فالصواب انما يدفع الاول لا الثاني اما الاول فلان
القاعدة العقلية لا يشملها فلا يحتاج الى الاستثناء بخلاف القاعدة الاولى وهو طريق العلية والمعلولية
فانه يشملها واما الثاني فلانه قد اعترف بان ادراك الجزئيات لا يمكن الا بالالة والله تعالى منزه
عنها فلا يعلم الجزئيات قوله من حيث هي متغيرة اه انما قيد بقوله من حيث هي متغيرة لانه من حيث
انها تعلم بالوجه الكلي تدرك بالعقل قوله بصورة يتصور بها اه اشارة الى العلم الكسبي وقوله
او يستحضر بها اشارة الى العلم البديهي كما في صورة التعريف اللفظي قوله وذلك لوجه وهذه النسخة
لا معنى لها بل النسخة الصحيحة هي التي نقلنا كذلك قوله متاخرا عن تعقل تلك الجواهر الخ اى يكون متاخرا
بالذات فيكون الواجب في علمه محتاجا الى تلك الجواهر فيكون مستكملا بغيره لا بالذات وذلك تشبيه بعض
تعالى وتقدس قوله ليس مستقيما على اصول الفلاسفة فيه ان هذا بيان في كلامه السابق ولو كان حقا
لزم ان لا يعلم الله تعالى الجزئيات المادية الا ان يقال ان مراده انه لا يعلم الجزئيات المادية على طريق العلم
الجزئية لا العلم الكلي الا انه لا يلزم ان يكون مراده ذلك بل الظاهر ان مراده من قوله كانت جميع صور الموجودات
الجزئية والكلية ان الجزئية معلومة له بالعلم الكلي الا ان يقال ان العلامة الطوسي لم يطلع على هذا بل
سياق الكلام يدل على ما اشتهر عنهم والمشهور عنه انه لا يعلم الجزئيات المادية ويؤيده انه قال
سابقا على وجه التشنيع عن العلامة حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم اه ويفهم منه
ان العلامة الطوسي لم يطلع على تحقيق مذهبهم فمعنى قوله ليس مستقيما على اصول الفلاسفة
اى على بناء مشهورهم لا بناء على تحقيقهم لان العلامة على انه لا يعلم الجزئيات والا فلا معنى لتشنيعه عليهم
قوله فان لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار اه والتالي بط لانه خلاف مذهبهم اقول لو بني الكلام
على ما هو المشهور من مذهبهم من الايجاب لا يلزم الاعتراض الثامن فلم لا يجوز ان يكون المحقق مبنيا
عليه لا على التحقيق فلا يخلو الحال لانه اما ان يكون كلام شارح الاشارات على تحقيق مذهبهم او على ما
هو مشهور مذهبهم فلو حمل على الاول لا يرد الاعتراض الرابع لكن يرد الثامن ولو حمل على الثاني يرد السابع
ولكن لا يرد الثامن ولو حمل هذه المسئلة على التحقيق وعلى ذلك المشهور لكان تحكما لكنه يمكن ان يقال ان
المحقق اطلع على تحقيق الحكماء في مسئلة الايجاب والاختيار وفي مسئلة العلم بالجزئيات لم يطلع على
التحقيق في يكون له وجه قوله فان قلت اه يعني انه كما يلزم المحذور على ذلك التقدير يلزم المحذور على تقدير الاختيار

ايضا لكن لا يذهب عليك ان اعتراضه لا يدفع بقوله قلت الملخص الخ بل الجواب الحاسم لمادة الاشكال انما هو قوله
قوله قلت قد سبق ان الواجب فالاولى ان ياتي بذلك الجواب من اول الامر ويدفع مؤنة هذه الابحاث
من البين الان يقال انه اورده تشحيذا للاذهان قال بعض اصحاب الحواشي قال الفاضل الشهير جلال الدين
الدواني فان قلت اذا كان الخ لا يذهب عليك انه كلام كاسد بل فاسد مبني على جعل العلم الاجمالي على العلم
بالقوة ولا يخفى انه علم بالفعل فلا نقصان في كلامه فاعتراضه انما هو على ما فهمه وكم من عائب قولا صحيحا
وفيه من الفهم السقيم وذلك غير خفي على غبي فضلا عن ذي ذكي **قوله** فان قلت نصرة للمحقق على سبيل
المعارضة او النقض الاجمالي وقوله قلت الملخص نصرة للناس على سبيل النقض التفصيلي وقوله فان قلت هذا
الوجود العلمي اه نصرة للشارح الاشارات على سبيل المعارضة او النقض وقوله قلت نصرة للناس على سبيل
الحل وقوله لا يخفى جواب سؤال اه وهو نصرة لشارح الاشارات وقوله نعم نصرة الناس ولا يخفى
عليك تخصيص البحث في كل واحدة المراتب العشرة فافهم فانه دقيق ويحق التامل حقيق **قوله** بنفسها الخ
والذي يخطر بالبال ان من نشا هذا الكلام انه يلزم ان يكون الاعراض جواهر اذ هي من المعلومات **قوله**
او بذاته الخ من مفاسده انه يلزم اتصاف الباري بالممكنات من الجسم وغيره على ما هو شان القيام و[لزم]
يلزم التكثر في الذات فاجاب باختيار هذا الشق ومنع لزوم اتصاف الباري بالممكنات بل اتصافه بصفة
وهو العلم فلا فساد فيه والتكثر ايضا ممنوع لان الممكنات في هذا الوجود متحدة غير متكثرة **قوله** ابداء
بعض المتاخرين اراد به مولانا علي القوشجي **قوله** في بعض تعليقاته اراد به الحاشية القديمة على الشرح الجديد
للتجريد **قوله** والذي ذكرت في نفيها ذكر ذلك الدليل في شرح هياكل النور من مصنفات الشارح المحقق والدليل
المذكور ان الفرد المجرد للانسان اما ان يكون جسما ناميا حساسا ناطقا ام لا فعلى الاول لا يكون مجردا عن المادة
وتوابعها وعلى الثاني كيف يكون فردا للانسان وعلى هذا التقدير لا يتوجه عليه الدليل لان الذوات الموجودة
بالوجود العلمي ليست حقيقة الانسان من حيث هي انسان بل هي حقيقة علمية وهوية انكشافية يتجلى فيها
المعلوم **قوله** وليس المعدول اه فيه بحث اذ ليس الكلام في العلة والمعلول بل في العلم بهما حتى لا يكون
على وفق المعقول من احتياج العلم بالكل الى العلم بالاجزاء اقول مراده وليس العلم بالمعلولات مما يحتاج الى
العلة اي العلم بالعلة الا انه تسامح في العبارة ومن البين ان العلم باحد المتباينين لا يحتاج الى العلم بالمباين
الاخر **قوله** والمطلوب ههنا ذكر يعني انه يكون خروجا عما نحن فيه **قوله** وفيه ما اشرنا سابقا من قوله ولا يخفى انه

التعدد يحر

يعني ان عند الحكماء ليس صورتان احدهما علمي والاخر خارجي حتى يكون ذلك مخصصا لهم فبقي الاشكال عليهم
قوله ويناقي تحقيق مذهبهم اه يعني مذهبهم مانع بلا تحقيق بل انه تحقيق ما ذكرناه في هذا الكتاب لانه
بعلوم من علم الكلام وما ذكرناه من مذهبهم مقدوح مجروح **قوله** والتفسير بعدم العينية وليست نسبة
حتى تقتضي طرفين فاجاب بقوله وقال لا يجري نفعا لانه ايضا كالمغايرة نسبة فتقتضي الطرفين فلقا[ئل]
اولا بانا لا نسلم ان عدم العينية نسبة بل هو نفي للنسبة توضيحه ان العينية كالمغايرة ايضا نسبة
فهي كالمغايرة تقتضي طرفين يعني انه يجب انه يكون هناك شيئان يحكم على احدهما بانه عين الاخر
كما انه يحكم على شيئين بان احدهما مغاير للاخر فعدم العينية نفي للنسبة لان العينية كانت نسبة فعدم
عدم العينية بطرفين احدهما ان لا يكون هناك شيئان حتى يقال ان احدهما عين الاخر بل هناك شيء واحد
فلا عينية وثانيهما ان يكون هناك شيئان ولكن متغايران فلا عينية ايضا كما في الاول وانما اقتصر على
الاول لان المطلوب في هذا المقام الوحدة وثانيا بانا وان سلمنا ان عدم العينية نسبة لكن لا نسلم بطلان التالي
في قوله يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد الخ وانما اقتصر على كون الذات
مع اعتباره عالما دون العكس مع ان العكس ايضا ماخوذ في السؤال حيث قال او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد
يعني ان العالم يكون الذات البحت والمعلوم هو الذات مع قيد لان عدم
المحذور يختص بالشق الاول فانه لا محذور في هذا بل لانه انسب فان الاولى ان يوخذ القيد مع العالم والمعلوم
يكون الذات البحت ولما كان قوله واما على مذهب الحكماء فينبغي موهما لاختصاص الترديد بذلك المذهب اردفه
بقوله فان قلت اه **قوله** لجميع الكائنات اه كانه اختار الكائنات على الممكنات للتنبيه على ان الارادة لا يتعلق
الا بالممكنات الموجودة بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالممكنات مطلقا سواء كانت موجودة او معدومة
ولذا اطلق الممكنات في قوله على جميع الممكنات لكن لا يذهب عليك ان اطلاق الكائنات موهم لدخول الذات
والصفات فانها ايضا موجودة مع انها ليست بالارادة والا لزم حدوثها فالاولى ان يقال مريد لجميع ما سوى
الله تعالى من الممكنات الكائنة **قوله** مغاير للعلم اه فيه رد على الفلاسفة فانهم قالوا ان ارادته هي نفس علمه
بالنظام الاكمل **قوله** قالوا اه لا يستدلال على مغايرة الارادة للعلم والقدرة لكن لا يذهب عليك ان الدليل لا يثبت
المدعى بتمامه اذ المدعى هو مغايرة الارادة للعلم والقدرة والدليل انما يثبت الثاني دون الاول الا ان يقال
الاكتفاء انه الابتداء ولكن لا يذهب عليك ان اثبات الارادة لسائر الصفات لا العلم والقدرة فقط كما

الاهتداء يحر

دفع في عبارة هذا الكتاب وثانيهما ان لا يكون في الصفات ما يصلح مخصصا وفي هذا الكتاب لم يتعرض
لهذا اساسا واشار السيد السند في شرح المواقف الى اثبات كلا المقدمتين بقوله تكون مغائرة للحيوة والسمع
والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص لكن يذهب عليك ان التخصيص يحتمل ان يكون
بالتكوين على ما ذهب اليه بعض المتاخرين وهو مولانا عصام الدين لكن صاحب المواقف وهو المص
ليس قائلا بالتكوين وكذا الشارح فاستقام قوله لا يصلح شيء منها للتخصيص لانه ليس فيما بين
الصفات التي اثبتها ما يصلح مخصصا وجوابه لاصحاب عن الحكماء بالضرورة على ما ذكر في المواقف
ليس مسموعا لان المقام مقام النزاع قوله ويتحول فيه هذا الشك في الامور الاعتبارية وذلك ليس بمحال
ثبت الارادة عند المتكلمين صفة موجودة في الخارج فالشك فيه مضر والامر الاعتباري هو تعلقها
لا نفسها وليس الكلام في التعلق بل في نفسها وعلى تقدير ان يكون اعتباريا فليست من الاعتبارات
التي تنقطع باعتبار المعتبر بل وجود العالم موقوف عليها على نحو ما اشار اليه في تهافت الحكماء قوله ولا
له ان كانت ارادة لازمة متساوية فاندفع ما يقال انه لو قال ملزومة لتم التقريب قوله ان الامر ينفك
عن الارادة الخ لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يستقيم فان الانفكاك عن الارادة لا ينفعنا بل النافع انما
هو انفكاك الارادة عن الامر حتى يتفرع عليه ان الارادة تتعلق بالشرور والمعاصي والامر فيها اذ هو
المط واما انفكاك الامر عن الارادة فلا ينفعنا لجواز ان يكون الاعم من الارادة مطلقا ومن البين ان الامر
لا يتعلق بالشرور والمعاصي فاذا انتفى الاعم انتفى الاخص المطلق بطريق الاولى فانتفت الارادة في الشرور
والمعاصي وهو هذا المطلوب اهل الاعتزال الا ان يقال ان هذا الكلام مبني على عدم القائل
بالفصل فان المعتزلة قائلون بالتساوي واهل السنة بالعموم والخصوص من وجه فلما ثبت ان الامر
قد ينفك عن الارادة فانتفى التساوي فثبت العموم من وجه اذ لا قائل بالفصل قوله ولا يرضى لعباده الكفر
الخ لا يخفى ان الدليل اخص من المدعى ويمكن ان يقال بالقياس الخفي او يقال ليس لاثبات المدعى بتمامه بل
الاثبات قوله الافراد وكذا الكلام في الوجه الثاني ولم يجب عن الرابع اكتفاء بالجواب عن الاول فانه لما تبين
ان الامر ينفك عن الارادة والامر ينفك عن الرضا بحسب التحقق باتفاق منا ومن المعتزلة فبطل قولهم و
الرضاء هو الارادة قوله ولا شك انه لو علم انه كان فيما اذا كان العبد في صورة مخالفة امر السيد
وعدم اتيانه بالمامور به اتباعا لرضاء السيد لم يكن له اي للسيد عذر قائم عند السلطان في القتل

العبد

العبد فقال انه لا شك انه لو علم الخ قوله ويمكن ان الامر اه دفع لقوله قلت ويلزم اه عن الجواب عن الثالث و
حاصل ذلك الدفع هو منع لزوم كون العبد في المثال المذكور مع ابائه برضاء السيد وهو يخالف امره عاصيا
مستندا بان الامر امران امر تكويني وامر تشريفي ولا دخل للقسم الاول اعني التكويني بل المقصود هو الثاني
وانما ذكره استيفاء لاقسام الامر وحاصل ذلك المستند ان الامر في صورة الاختبار المذكور ليس امرا حقيقة
لانه ليس من القسم الاول اعني التكويني وهو ظاهر ولا من القسم الثاني اعني التشريفي الذي هو مدار الثواب
حتى تكون الطاعة عبارة عن الاتيان بما يوافقه والعصيان عن الاتيان بما يخالفه قوله ويلزم اشتراك الكلي
بينه اه يعني انه لا يتميز احدهما بذلك والثاني بط فالمقدم مثله ويحتمل ان يكون المراد انه يلزم اشتراك الكلي
في الامكان والوجوب لا يكون ممكنا لكن يرد على التقديرين انه لا امكان فان المفروض تعدد الواجب قوله فيلزم
التركيب من التعين والماهية اه لكن لا يخفى عليك ان التركيب المنافي للوجوب هو التركيب الخارجي المفضي الى
الافتقار واما الذهني فلا لانه لا افتقار فيه كما صرح به بعض المحققين وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول
وايضا التعين امر عدمي فلا تركيب بحسبه قوله واما بحصر وجوب الوجود اه او بحصر اثنين منها او الثلثة
فالاحتمالات سبعة لكن القضية مانعة الخلو لا مانعة الجمع حتى يخرج اربع صور منها بقي انه يفهم منه ان التوحيد
يتم بحصر واحد منها اي واحد كان مع ان التوحيد انما يتم مع حصر الثلثة الا ان يقال حصر كل واحد منها يستلزم
حصر الاخريين قوله في نفي المثل اي في الدليل الاول واما الثاني فلا حصر وجوب الوجود لانا لو فرضنا
واجبين لم يلزم الفساد المذكور من اشتراك الكلي اه وكانه لهذا وقد يستدل له قيل ان اراد امكان مجموعهما
بجميع الاجزاء فمنع ظاهر وان اراد امكانه باعتبار الهيئة الاجتماعية فكذلك اذ لا تركيب بينهما حقيقة
وعلى تقدير التسليم لا يلزم كون الشيء فاعلا لنفسه وكانه لهذا امر بالتامل لعله انما لا يلزم كون الشيء
فاعلا لنفسه لان المجموع الماخوذ معه الهيئة ليس موجودا خارجيا حتى يكون فاعلا مع ان الموجود لا يكون
فاعلا او منفعلا قوله فلا بد له من علة قيل وفيه فانه ليس للمجموع وجود غير وجود الاجزاء اقول المجموع
اي معروض الهيئة الاجتماعية موجود مغاير لوجود الاجزاء وانما قلنا معروض الهيئة الاجتماعية لان الماخوذ
معه الهيئة ليس موجودا فاحتاج الى علة غير علة الاجزاء على ما صرح به الشارح في رسالة اثبات الواجب وفي
هذا الكتاب ايض في مباحث الحدوث ومن الفضلاء المحشين من غلط في هذا المقام وقال فاذا حصل
فقد حصل المجموع من غير علة قوله معلولا للغير اه كونه غيرا في صورة الاولى محل بحث لان الجزء لا يغاير الكل

التوحيد
التوحيد

كما اشتهر عن الاشاعرة ونقل هؤلاء الشارح عنهم وايضا يلزم كون الشيء علة لنفسه اذ علة المجموع علة

الاجزاء على ما اسلفناه في بحث الحدوث ولا يخفى انه في الصورتين الاخيرتين يلزم عجزهما ايضا بناء عليه

ان المجموع ليس واجبا كما اعترفت به نفسه حتى يلزم كون الواجب معلولا بغيره بل المجموع ممكن فلزم كون الممكن اعترفت به

معلولا بغيره ولا محذور فيه وكان لهذا امر بالتامل ويمكن ان يقال لانه علة المجموع فاذا كان علة لكل جزء والمفروض

ان كل جزء واجب فلزم كون الواجب معلولا لغيره ولم يرد انه يلزم كون الواجب معلولا لغيره ابتداء بل انه يلزم

ذلك ولو انتهاء قوله وكلاهما او لا يحصل شيء منهما اقول لا يخفى انه يلزم في الثالث العجز كما في الاول واما الثاني

فيحتمل العجز كما اذا اراد كل منهما الفعل واراد ان لا يفعل الاخر واراد ان يريد الاخر واما اذا لم يكن كذلك فلا عجز

ولا يخفى نوع عجز فانه لا يقدر على دفع مراد الاخر الا انه يمكن ان يقال لا يريد رفع مراد الاخر بل يريد فعله

لكن ارادة الفعل ارادة لوازمه ومن جملة لوازمه ارتفاع نقيضه الا ان لا يسلم ان الارادة للشيء ارادة

لوازمه غاية ما في الباب انه يلزمه قوله بل يقال انما يلزم العجز اه لا يخفى ما في هذا الكلام من شبه الاضطراب

الا انه اذا كان كل واحد قادرا على الايجاد بالاستقلال فيرجع الى اختيار الشق الاول ويكون المحذور المذكور الذي

منع لزومه وهو العجز انما هو محذور الشق الثاني لا الاول الا ان يقال فوجود شيء منهما كان يحتمل احتمال الشق

فتامل لكن حاصل الجواب ان كلامكم هذا مخبوط فانه ليس اختيار الشق معينا فانه لو كان كافيا فلا بقول يلزم

العجز بل بقول يلزم محذور الشق الاول وان لم يكن كافيا يلزم محذور الشق الثاني فقد لاح عليه امارات الاختلال

فانه غير ظاهر في اختيار شق لكن ظاهر انه اراد الكفاية فانه قال بالاستقلال فالشارح اورد الشق الثاني لتوسيعا

للدائرة قوله في شيء منهما اه لا يخفى انه لا يتصور الزيادة في نفسهما لانه يستلزم التغير في الصفات الحقيقية

والتغير فيها يستلزم التغير في الذات لانه يتعلقهما فانه لا يلزم من التغير فيه التغير في الذات بل في ما يتعلق

به واضيف اليه كما سيصرح به الشارح والكلام انما هو في الثاني دون الاول حيث قال وليس المؤثر

الا تعلق الارادة قوله وهو ان لا يشركه بعبادة لحي لا يخفى ما فيه من اللطافة قوله بطريق حلول الصفة

في الموصوف اه لا يخفى ان حصول الشيء في المكان لا يسمى في اصطلاح القوم حلولا بل هو حلول

لغوي فالاولى ان يحمل الحلول على حلول الصفة في الموصوف كما ذهب اليه بعض من متاخري اهل الفضل

والدراية حتى يكون اللفظ مستعملا في معناه المصطلح حتى يكون حقيقة عرفية ولئلا يكون نفي الحيز

بعد تكرارا حتى يحتاج الى ان يقال ان المراد التصريح على القائلين بالمكان لا نفي الحيز اعم من المكان والمذكور

بعد

بعد هو الحيز لا المكان فلا تكرار لانا نقول قوله فلتنزهه عن الحيز والمكان مشعر بانه ذهب الى اصطلاح

الترادف كما لا يخفى قوله واما ان يقال اعطاه الله لحي لا يبقى الاوجه لا يراد هذه الاحتمالات عقيب الحلول الا انا

نقول المراد من الحلول اعم من الحقيقة وفي الاخيرين مجازي وفي الاول حقيقي قوله قدرة على الايجاد وهو بط

اذ لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى كذا في المواقف فاقبل جعد قوله الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير في كون

الاحتمالات الذي قبل الاخير بط محل تامل كلام خال عن التحصيل قوله فعلى فرض صحته اي صحة النقل يعني لا نسلم

اولا صحته وعدم التحريف اي على فرض ان يكون الانجيل المنقول عنه هو غير المحرف حتى يعتمد عليه لا الانجيل بولص اسم شخص اي راهب

المحرف الذي حرفه بولص فانه حرف كتاب الله تعالى وزاد فيه ونقص وقد يقال ان التوجيه المذكور لما نقل عن يوحنا

يمكن ان يكون توجيها لكلام النصارى ايضا اقول قد اشار اليه بناء على الاحتمال الاخير فان الاحتمال بعينه

هو التوجيه فانه معنى الحلول مجازا يعني لو ارادوا بالحلول هذا فهو ليس بباطل ومعنى قوله واما ان يقولوا

بشيء من ذلك انه لا يقولون بالحلول مطلقا بل لا يقولوا بالحلول باحد هذه الطرق فلا ينافي ان يقولوا بالحلول

بهذا المعنى وهو ليس بباطل قوله الحلول في علي اه فاستدلوا بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر الى

حماقتهم وجهالتهم فان العلي من اسماء الله تعالى مع انه لا يثبت مدعاهم هو الحلول في الاولاد وايضا وعلى انه انما وجهالتهم

يفيد الاتحاد لا الحلول قوله لا يمنع الحلول قوله فلا يبعد لا يفي بالمدعى اذ المدعى هو الحلول بالفعل وهذا يفي بالامكان

لا الفعل لكن الامر فيه سهل قوله وهذا قرينة اه اقول اللائق بشانهم ان يكون هذا قرينة على ان حماقتهم لم يفرقوا

بين الظهور والحلول ولهذا قال بعض الفقهاء في باب الوصية ولو اوصى ماله لاحمق الناس يتعين صرفه الى غلاة

الشيعة مع ان الظهور ايضا شنيع قوله والمراد من الحوادث اه لا يخفى انه تحرير المدعى لكن لو قدم على الدليل وهو قوله

قبل لان اه لكان اولى لانه لا بد اولا من تحرير المدعى قوله لانا نقول لا نسلم اه حاصله ان النقض الاجمالي

مدعى يدعي ان الدليل جار والمدعى متخلف فكلما اشتمل على مقدمتين فربما يمنع الاول وهو الجريان وربما يمنع

الثاني وهو التخلف على ما صرح به السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع واشار ههنا الى الطرفين فافهم

قوله في الازل ممتنع اه ان اراد الامتناع الذاتي فهو مم كيف وقد وجد العالم بالفعل ولو كان ممتنعا بالذات

في الازل يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو بط وان اراد الامتناع بالغير فمسلم غير مضر

لانه لا ينافي الامكان بالذات قوله وما ينافيه من ازلية الامكان مستلزم اه يشعر بان المراد هو الاول قوله

واما السلوب اه يفهم منه ان السلوب بعضها من قبيل الاضافات والتغير فيها لا يضر مثل عدم خالقية

زيد **قوله** بطريق الاستحالة اه ليس المراد بالاستحالة ما هو المشهور من الانتقال حتى يشمل الحركة والكون
والفساد اللذين هما دفعيان فيشمل انتقال الاعراض والجواهر فينطبق على المثالين وهما صار الماء هواء و
الاسود ابيض **قوله** ودعوى الاحتياج اه واعلم ان ههنا يرد عليه اولا انه لما كان الحال هو الجزء الصوري
وهو امر جوهري فلا بد من احتياج المحل الى الحال لان الحال جوهري لا عرضي فلزم احتياج الواجب لكون
الجواب عنه ظاهر لان المحل هو مجموع الواجب والغير ولا شك ان المجموع ممكن لا واجب ثم يرد عليه انه ان سلمنا
ان المجموع ممكن يلزم احتياج الواجب بطريق اخر وهو ان اجزاء المادية محتاجة بعضها الى بعض فيلزم احتياج
الواجب بطريق اخر وهو ان اجزاء المادية محتاجة بعضها الى بعض فيلزم احتياج الواجب فاجاب بان هذا غير
مسموع ولم يتعرض للجواب عن الاول مع انه مقدم على هذا لان الجواب عنه ظاهر حيث اخذ الغير فيه فانه قال
لما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري اه على انه انما يلزم الاحتياج لو لزم احتياج كل جزء من اجزاء
المادية الى الاخر واما لو كان اللازم احتياج بعضها الى بعض فلا يجوز ان يكون الغير فقط محتاجا الى الواجب
قوله ولا جسم نفي الجسم مع نفي الجوهر يلزم بالمعنى الاعم مستدرك لان الجوهر بذلك المعنى اعم من الجسم ونفي
العام يستلزم نفي الخاص فالاولى ان يفسر الجوهر ههنا بالجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى حتى لا يكون نفي
الجسم تكرارا كما فسره في هذا المقام بعضهم به فان قلت ان المص قد فسر الجوهر في المواقف بهذا المعنى الاعم
فالشارح قد وافقه قلت في عبارة المواقف لا يلزم التكرار لانه قدم نفي الجسم اولا ثم الجوهر بهذا المعنى وفي نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام بخلاف العكس فحمله على المعنى العام في عبارة المواقف مجال بخلاف عبارة هذا الكتاب
الا ان يقال انما نفي الجسم بعد نفي الجوهر بالمعنى الاعم حتى يكون ردا صريحا على المجسمة **قوله** ولا الجهل اه لا يخفى
عليك ان ذكر الجهل انما هو تصريح بما علم التزاما لان العالم بجميع المعلومات لا يكون جاهلا قطعا فلا يرد ما قال الش
قوله واوله صاحب المواقف اه وانما اوله صاحب المواقف مذهب الاشعري لانه بعيد بان يقول الاشعري بان
الكون الذي هو امر نسبي غير الواجب والجواهر لكن ما ذكره صاحب المواقف يستلزم ان يكون النزاع لفظيا بينه
وبين القوم اذ القوم ايضا قائلون بذلك المعنى فلذلك حكم الش المحقق بانه بعيد **قوله** وهذا فيه بابد انه
يجوز اه يكون ابدا تاكيدا وكون لن للتابيد لا يثبت مدعى المعتزلة الذي هو الامتناع لجواز ان يكون ممكنا **قوله**
لما تقرر اه فانه قال انه مريد لجميع الكائنات ومن الكائنات الشرور والمعاصي وقال انه قادر على جميع الممكنات
وقال فيما سبق لا خالق سواه **قوله** وهذا كالمستغني عنه اه لا يذهب عليك انه لا غناء بهذا عنه فان شيئا منها

ليس

ليس يفضي الى المدعى لجواز تخصيص الخلق بالجواهر وجواز تخصيص الكائنات في مبحث الارادة بما عدا الشرور
قوله قد سبق ذلك مع رده اي قد سبق مذهب المعتزلة من ان الشرور والقبائح ليست بخلق الله تعالى
مع رد ذلك الا ان هذا التفصيل قد سبق فانه خلاف الواقع **قوله** لقوله نعم ولا يرضى لعباده اه فيه ما اشرنا اليه
سابقا من ان الدليل اخص من الدعوى الا ان يقال انه قياس خفي لا ثبات نفي الافراد **قوله** وهذا ايضا معلوم
مما سبق حيث قال منزه عن سمات النقص فانه لو كان محتاجا الى شيء في ذاته او صفاته لما كان غنيا
فان الغني عن الشيء لا يكون محتاجا اليه ومن قال انه معلوم من قوله لا ند له ولا شريك فقد بعد كل البعد
فانه لا يفهم منه ذلك **قوله** له الحكم اه فاذا التقديم التخصيص وكذا اللام فانه للاختصاص ايضا **قوله** كما يشعر به
ظواهره اه يحتمل ان يتعلق بكلام الماتن وهو قوله ولا يجب عليه شيء كما يشعر بالوجوب ظواهر الايات
والاحاديث **قوله** واستنبطوا امورا غريبة اه قيل عليه ان هذا ينافي قاعدتهم القائلة من انه لا تظهر الخوارق
اي استخرجوا
على يدي المتنبي اي الكاذب في دعوى النبوة اقول يمكن ان يجاب عنه اما اولا فان السحر ليس من الخوارق على
ما صرح به صاحب الكفاية وبعض المتاخرين في حواشي شرح العقائد وان اتفق القوم على انها من الخوارق
واما ثانيا فيجوز ان يكون تلك الامور غير موافقة للدعوى مع ان من شروط الخارق على يد النبي ان يكون
موافقا للدعوى واما ثالثا فيجوز ان لا يكون بالتحدي لا حالا ولا مالا مع انه ايضا من الشروط واما رابعا
فيجوز ان لا يعذر معارضتها مع انه من الشروط وكان الشارح قال ليس مقبولا عند الاكثر من المحققين
قوله ضرورة امتناع حقيقة النقيضين لحدية انهما ليسا بنقيضين حقيقيين لعدم تحقق الاختلاف
بالايجاب والسلب الا ان يقال قولهم كلام الله تعالى قديم في قوة قولهم ليس بحادث او قولهم حادث
في قوة قولهم ليس بقديم او يقال اراد بالنقيضين المتنافيين وهذا اكثر من ان يحصى في كتب الميزان
قوله وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث اه هذا توجيه لكلامهم حتى يرجع الى ما قال جمهور الاشاعرة
لكن لا يخفى عليك ان هذا التوجيه غير حاكم لمادة الاشكال فانه انما يوجه قولهم بقدم الالفاظ ويبقى انهم لم
حكموا بقدم الجلد والغلاف فيحتاج الى توجيه لذلك كالالفاظ واقول في توجيه كلامهم ان مرادهم اسناد
القدم الى الجلد والغلاف مبالغة في نفي نسبة الحدوث الى كلام الله تعالى لانه كلام وقع على سبيل
الحقيقة والاكتفاء بقولهم لا ادنى عقل وتميز بقدم الجلد والغلاف فضلا عن جماعة من الفضلاء وحاشاهم
ان يكون مرادهم ذلك وقولهم بقدم الالفاظ محمول على طريق المص وعلى طريق الشيخ فيخرج كلامهم عن حضيض

السقامة الى ذروة المنارة ويمكن ان يقال ان قولهم بقدم الالفاظ كالقول بقدم الجلد والغلاف مبالغة
فيرجع الى مذهب جمهور الاشاعرة وليس هذا التوجيه بعينه توجيه ذلك القائل فانه يكون بالالفاظ فقط
مبالغة وما تعرض للجلد والغلاف لكن التوجيه الاول اولى لكونه قليل المؤنة فان فيه دعوى المبالغة في
الجلد والغلاف فقط من غير ملاحظة الالفاظ ولانه اقرب الى التحقيق فان مذهب المص والش اقرب
الى التحقيق من مذهب جمهور الاشاعرة وقوله اراد به المعنى الثاني اى القائم بالغير وفيه ليس قائما بالغير
بل بما ليس هو ولا غيره الا ان يحمل الغير على معناه اللغوي او العرفي لا ما هو مصطلح الاشعري وخلاصة
كلام المص ان النظم حادث اذ النظم عبارة عن ترتيب الاجزاء والترتيب حادث ثم يرد عليه ان التحدي
انما هو مع النظم اذ مدار البلاغة على امور تقتضي الترتيب من التقديم فلزمه ايضا ان لا يكون التحدي
مع كلام الله تعالى حقيقة اذ التحدي انما هو مع النظم مع انه حادث وكذا ما بين دفتي المصحف انما هو
المنظوم فوقع فيما فر عنه وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين اه لعله اراد السيد الشريف قدس سره
حيث قال في شرح المواقف لا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى الملة فلان الشيخ
اه فيه ان هذا ليس مذهب الشيخ بل مذهب عبد الله بن سعيد القطان على ما في شرح المقاصد
وقال الخيالي هذا مذهب بعض الاشاعرة واراد به عبد الله بن سعيد القطان لا ينطبق على الكلام
اللفظي اذ اللفظ لا يتصور بدون احد هذه الثلثة بناء على ان المراد بالامر والنهي مطلق الانشاء ولا
يتصور فيه الوحدة ايضا بخلاف المعنى وفيه ابحاث اما اولا فلان المعنى ايضا لا يتصور بدون احد هذه
الثلثة سيما اذا كان المراد به مدلول اللفظ لا المفهوم الا ان يقال عدم تطبيقه على اللفظ اظهر لا يقال — المقصود بح
ان عدم انطباقه على اللفظي اولا وبالذات وعلى المعنى ثانيا وبواسطة لانا نقول الكلام في مطلق
التطبيق وعدمه لا فيما هو بالذات فلا يجديك نفعا الا ان يقال انه وجه الاظهرية واما ثانيا فلانه
ان اراد بالكلام اللفظي الكلام اللفظي المرتب فمسلم لكنه غير مضر لان الكلام ليس فيه وان اراد
اللفظي الغير المرتب فعدم الانطباق عليه ممنوع لان اللفظ الغير المرتب بمنزلة المعنى في عدم الانطباق — الاتصاف بح
باحد هذه الثلثة لا يقال ان مراده ان اللفظ الغير المرتب غير متصور لانا نقول لو كان كذلك لرجع
الى البحث الثاني واما ثالثا فلان التكلف الذي يجري في المعنى وهو جعل المعنى امرا بسيطا يجري في
اللفظ الغير المرتب بان يجعل ذلك لفظا بسيطا فافهم واما ثانيا اه فيه ان هذا قياس الغائب على

الشاهد

الشاهد وهو فاسد فلم لا يجوز ان يكون عند الله فائدة وهي لا تكون عندنا فائدة **قوله** فلا يكون القائم بذاته
من جنس الالفاظ وربما يقال يجوز ان يكون الفرق موجبا للاختلاف مع كون القائم بذاته من جنس الالفاظ
بطريق الاشتراك اللفظي ولا محذور فيه فافهم **قوله** مجانسا الصفات المخلوقات اقول لا فساد في مجانسة
صفاته لصفات المخلوقات فيكون علمه من جنس علم المخلوقات الا ان علمه يكون اكمل واتم كيف وقد قالوا
معنى قوله تعالى ان الله خلق ادم على صورته اى صفته بمعنى انه من جنس صفته ثم لا يذهب عليك ان هذا مشترك
الالتزام لانا نقول بالتفسير من المعنى ان كان مختلفا بالحقيقة مع ما قام بذاته تعالى من جنس المعنى — الالتزام بح
فان لم يكن مختلفا بالحقيقة يكون بعض صفاته الحقيقية مجانسة لصفات المخلوقات والكلام الذي ذكرنا
من الاشتراك في الشق الاول وعدم فساد المجانسة في اختيار الشق الثاني يجري ههنا ايضا **قوله** حتى
الالتزام بح — يلزم تكفيرهم اه قد عرفت ما لزم تكفيرهم فان الكفر انما هو في الالتزام لا اللزوم وهو يكفرونهم من حيث
يكونون بح — لا يدرونه **قوله** واما خامسا فلان الدلالة على النسخ اه فيه ان الدلالة المحمولة على اللفظ انما هي ادلة — لا يدرى نح
دلالة بح — الحدوث لا ادلة النسخ الا ان يقال ان ادلة النسخ بعض ادلة الحدوث فافهم وبما قررنا ظاهر اندفاع الوجوه الخمسة
قوله وهو غير العلم لمن قام به العلم يعني ان العلم بالكلام ليس نفس صفة الكلام واللازم ان يكون كلاما
كما في صورة المذكورة في الشرح فلا يرد عليه ما قيل ان العلم ما انفك عن الكلام حتى يثبت مغايرتهما
لان الانفكاك في الصورة المذكورة ظاهر **قوله** التي هي مبدأ تاليفها الخ قيل لا يثبت مغايرتها للعلم وان
سلم فلا يثبت مغايرتها للقدرة لان التاليف نوع من الايجاد ومبدأ الايجاد ليس الا القدرة وقد
لو كان كذلك فالتكوين اقرب من القدرة فليكن نفسه الا ان يقال انهم لا يثبتون التكوين بل يجعلون
مبدأ التكوين القدرة فلهذا تعرض للقدرة دون التكوين لكن لا يخفى عليك فساده لانه قال صفة الكلام
هو صفة العلم وما قال هو مبدأ التاليف بل قال هو الكلمات المترتبة فليكن مبدأ التاليف القدرة
لكن الكلام نفس الكلمات التي رتبها في علمه الازلي ولعمري ان القائل خبط كل الخبط فافهم **قوله** وهذا الوجه
سالم عما يلزم اه اقول هذا الوجه غير سالم عما اوردنا على كلام المص من انه كلام غير متحدى به بل وقع فيما
فر عنه اذ مدار التحدي على التعاقب مع ان الكلمات غير متعاقبة على ما صرح به اذ مدار البلاغة على امور تقتضي
التقديم والتاخير والانصاف ان تحقق الكلام مما ينفر عنه العقول بل التوقف اولى على ما هو المنقول
عن امام الحرمين لكن لا يذهب عليك ان ما ذكره المص اسلم مما ذكره جمهور الاشاعرة وما ذكره الش اسلم مما ذكره

حاشية عبد الله يزدي على الخطائي

الم قوله ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف اه اقول يرد عليه انه فعلى هذا لا يجوز ان يطلق عليه لفظ
العالم لانه ايضا قد يطلق ويراد به العلم بالكليات فقط او المركبات فقط او التصديقات فقط فان قلت
ذلك اصطلاح بعض وليس بمشهور قلت هذا ايضا كذلك على ما صرح به التفتازاني في شرح العقايد فالاولى
ان يتمسك فيه وفي امثاله بعدم ورود اذن الشرع لا بما ذكره لا يقال ان الكلام فيما لم يرد به اذن الشرع
والعالم ليس منها لانه قد ورد به اذن الشرع لانا نقول في الوجه نعود فنقول ثم لم يجز لان عدم الجواز ليس من
اجل ذلك اي ليس بدليل عقلي بل بدليل سمعي وهو عدم ورود الشرع ولو كان بدليل عقلي يمكن اجرائه
في العالم ايضا الا ان مراده ان ما اذن الشرع فلا نزاع في جوازه وما لم ياذن به ففيه هذا التفصيل
فح يكون لكلامه وجه قوله ويشكل بلفظ خداي اه وانما اورد الاشكال على كلام الغزالي فانه قال دون
التسمية يعني ان النزاع في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات فيشكل بخداي اه الا انه لا اذن
شرعيا به قوله مع شيوعها من غير نكير يمكن ان يقال لما كان من غير نكير فلا يبعد ان يجعل اجماعا
سكوتيا والاجماع ايضا من الادلة الشرعية الكافية في الاذن على ما صرح به التفتازاني وانما قلنا
الكافية في الاذن لان بعض الادلة الشرعية وهو القياس ليس بكاف في الاذن قوله وح يكون مرادفا
للواجب الوجود اه ومراده انه يكون مرادفا للواجب الوجود فيكون بطريق الوصف لا نزاع فيه على ما
ذهب الامام ويؤيده قوله واما اطلاق واجب الوجود اه فافهم وح لا يرد عليه انه يشعر بان الاذن
باحد المترادفين كاف بالاذن في المرادف الاخر مع انه ليس كذلك على ما صرح به المحققون تمت

بقال ان

111